بِسَاط التَّفريد

شرح قواعد التوحيد

المتن لمُحمد الأصفهاني

بسم الله الرحمن الرحيم

(منهج الدراسة)

أ- السير مع المتن و حسب تسلسل أفكاره. و ذلك لأن هذا الشرح هو دراسة تخصًنا و إنما كتبناه كمعين لفهمنا و مظهر لتعقّلنا. فنحن لا نعلم إلا ما هو وارد أمامنا في المتن، غالبا.

ب-الاقتصار على الأفكار التي ذكرها الماتن. و لا ندخل في معان لا يشهد لها المتن ذاته، و نفترض أن الماتن قصدها، من قبيل من يفتح بابا طويلا عريضا لبحث معاني "الحمد" و دلالاته و أقسامه العرفانية في ذيل افتتاح الماتن بحمده لربّه على طريقة المسلمين. و هكذا مجرّد استغلال ورود لفظة لا يبرر الاستغراق في التكلّم عليها بما لا يكون المتن شاهد عليه أو يكون معناه الاصطلاحي متّفق عليه و يكون الماتن قد قصده بكتابه قصداً، و إن كانت هذه طرق مقبولة إلا أنها شرح لأفكار الشارح أكثر من كونها شرحا لأفكار المتن.

ج-حيث أن الشرح يكون بقدر عقل الشارح و فهمه عن الماتن، فإننا سنظهر شئ من عقلنا أثناء شرحنا و سنجعل ذلك باديا بذكر كيفية رؤيتنا و ترابط ملاحظاتنا. فما قد يبدو استطرادا هو عملية التفكير التي جرت لنا أثناء دراستنا للمتن.

د-نحاول قدر الإمكان أن لا يكون كلامنا ترديدا لنفس الكلمات الواردة في المتن لكن بترتيب مختلف لا يُفيد جديداً أو يُجلّي مُبهما. و أقصد ذلك على نمط الذي يرى أنه يشرح "غفورا رحيما" بقول: أي الذي يغفر لعباده و يرحمهم. و كأن العبقري قد عَلَّم مجهولا و كشف سرّا مكنونا.

هـ- سنأخذ غالبا بتقسيم ابن تركة حفيد المصنّف للمتن إلى ٦٥ بابا. المتن سيكون ب**الخطّ العريض**.

(تعليل الدراسة)

١- رغبتنا في دراسة المتن، و خير طرق الدراسة عندنا هي الكتابة، أي الكتابة أثناء الدراسة.

٢-جودة المتن و اختصاره و عمقه، فهو يفتح مجالًا لعمل العقل على عكس المتون المبسوطة بسطا مفرطا و التي تُسكت العقل و تحيله من قابل فاعل إلى مجرّد قابل إلى حدّ كبير جدا.

٣-الأهمية المركزية و الأولوية المطلقة التي لعلم التوحيد. و هذا الكتاب جامع بين مقصود العرفاء و مباحثة العقلاء، فقد جمع الشرف كلّه و هو "نور على نور" لذلك.

٤-عدم وجود مثل هذا الكتاب المختصّ بالتوحيد الإلهي في كتبنا، و ذلك نقص عظيم في ميراث طالب العلم. فلم يعقل عن الله و رسوله من لا يجعل جلّ تركيزه على التوحيد و القرءآن. نسأل الله الإمداد و الإسعاد.

"بسم الله مجريها و مرساها إن ربّي لغفور رحيم".

..........—-..........

(الباب ١)

{ الحمدُ لوليّه و الصلاة على نبيّه و آله. و بعد، فإن تقرير مسألة التوحيد على النحو الذي ذهبت إليه العارفون و أشار إليه المحققون من المسائل الغامضة التي لا تصل إليها أفكار العلماء الناظرين من المُجادلين و لا يُدركها أذهان الفضلاء الباحثين من الناظرين}.

أ- لإظهار ارتباط الكتاب بالإسلام و طريقة الأنبياء، استهلّ بالحمد و الصلاة. ذلك لأن المعاني المجرّدة تظهر كأنها نظرية بحتة لا يترتّب عليها عمل و لا تعلّق بلها بالأكوان، فنفى ذلك. من القضايا المعروفة في هذا الزمان هي تفريق بعض المفكرين الحداثيين بين إله الميتافيزقيين و بين إله المتدينيين. و يقولون بأن إله الميتافيزيقيين هو شئ مجرّد متعالي منزّه لا علاقة له بالكون و الموجودات و هو شئ بعيد عن النفوس و القلوب و كأنه عدم أو قريب من العدم. و يشابههم في هذا الاعتقاد المشبهة و المجسمة حين يُعارضون العرفاء و الصوفية. أما إله المتدينيين فهو أشبه بملك بشري عظيم جدّاً و له هيبة و سطوة و حضور عاطفي و نفساني و له مشاعر أيضاً تشبه مشاعر الناس فهو يغضب و يرضا و يثيب و يعاقب مادّيا. بعد هذا التمييز الحدّي، حين ينظر الناظر في الإله الذي يتحدث عنه الفلاسفة يظهر و كأنه لا علاقة له بالدين الذي يعيش هؤلاء الفلاسفة وسطه، فاستعمال أهل الدين لحجج الفلاسفة لإثبات وجود إلههم و صفاته يبدو و كأنه استعمال للشئ في غير محلّه و استغلال الدليل لغير مدلوله. لنفي كل ذلك و إبطاله خصوصا في طريقتنا القرءآنية المحمدية الإسلامية، افتتح المصنّف بالحمد و الصلاة على النبي. فالإله الذي سيوحّده المصنّف و يظهر توحيده ببيانه هو الإله الذي افتتح القرءان بحمده و دعا النبي و آله إلى عبادته و ذكره. أي التوحيد بين توحيد الميتافيزيقا و توحيد الدين إن شئت.

ب- الحمد مربوط بالصفات كالعلم و القوة إذ الحمد بكون بحسب صفات الكمال الظاهرة في الكون و لذلك لا تجد في القرءآن حمدا إلا مربوطا بالعالمين، و الأولى و الآخرة، أو بالأنفس و كمالاتها العلمية و سعادتها فتجد في القسم الأوّل من الحمد "الحمد لله الذي خلق السموات و الأرض و جعل الظلمات و النور" و أيضا "له الحمد في الأولى و الآخرة". و تجد في القسم الآخر من علل الحمد "الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب" و أيضا قول أهل الجنّة "الحمد لله الذي هدانا لهذا". و لخّص كل ذلك أوّل حمد في كتاب الله "الحمد لله ربّ العالمين". فلا يحمد الحامد إلا بعد ظهور ما يقتضي الحمد له، ففي الحمد اثنينة و كثرة من وجه، و الحمد صدى لأفعال الله تعالى التكوينية و التشريعية. ثم الصلاة على النبي و آله أظهر في الكثرة و الكونيات و المحدودات. بالتالي الحمد و الصلاة متعلّقة بالتجلّي الإلهي و الكون و العالَم و ربط العبد بربّه. أما البحث التوحيدي العرفاني فإنه متعلّق بالذات الأحدية و حقيقة الوجود. و لذلك كلّه نستبعد ما تكلّفه بعض الشرّاح من جعل الحمد و الصلاة هنا هي اختصار لكل مطالب الكتاب على اعتبار أن الحمد متعلّق بالتوحيد من حيث التعالي و الصلاة متعلّقة بالتوحيد من حيث التجلّي. و يظهر التكلّف أكثر حين ننظر في كونهم يقولون بأن كل الموجودات مظاهر الحق تعالى لكن ظهوره التام في النبي و لذلك ذكر المصنّف النبي، حسنا، لماذا ذكر آل النبي و من المعلوم أن ليست لهم عين الجمعية و الختمية التي للنبي صلى الله عليه و سلم. كل ذلك من استباق الكلام و ذكر للنهايات في البدايات بدون حاجة لها، بينما نَفَس المصنّف يُظهر أنه يريد السير تدريجيا مع الطالب. و كأنه لإسلامه و التبرّك لم تبيح له نفسه أن يحذف الحمد و الصلاة لأنهما يفترضا ثبوت معنى التوحيد الذي كتابه قواعد التوحيد هو "قواعد" له، أي فيه نوع مصادرة على المطلوب. و لذلك نراه اقتصر على أقصر صيغة

ممكنة حتى لا يكون كتابه أبترا و ممحوق البركة بحسب إيمانه و ملّته. و هي إشارة حسنة و طريقة محمودة في السير و المخاطبة العلمية.

ج- ذكر الشيخ ثلاثة أصناف من المقررين و المتكلّمين على التوحيد: العارفون وَ المحققون. ثم العلماء الناظرين من المجادلين. ثم الفضلاء الباحثين من الناظرين. فما معنى كل صنف؟ الجواب: هذه هي الطرق الثلاثة المحتملة لمعرفة أي مسألة وجودية. و هي ما استقرّ الاصطلاح عليه لاحقا بالعرفان وَ علم الكلام وَ الفلسفة. بداية كل طريقة تختلف عن الأخرى، و حيث أن النتيجة تكون مسانخة و لها نفس طبيعة المقدّمة، فإن ثمرة كل طريقة ستكون محدودة بها. و لنضرب مثالا يقرّب الفرق بين الثلاثة في كيفية معرفتهم بالنار. العارف يقذف نفسه في النار. المتكلّم قرأ في النصّ القرءاني عن وجود النار ففهم شيئا بناء على ما تلقّاه بالسند أو حسب ما يتّفق و أن يكون مفهوم من علّمه و ثقافة بلاده عن النار ثم راح يسعى لإثبات صحّة ذلك المفهوم. الفيلسوف جلس في بيته و اتكأ على أريكته و سمع بشئ اسمه نار ثم بدأ يسأل نفسه "ما هي النار" و هو لا يبالي بنتيجة بحثه إذ ما عنده ملّة يريد إثباتها و لا هو على يقين مباشر لأنه لم يحترق بالنار و لو ألّف سبعة آلاف مجلّد في البرهنة على وجود النار و خاصّيتها في الإحراق. هذه الطرق الثلاثة تتداخل، و قد يبدأ أحدهم بطريقة ثم يدخل في أخرى، و قد يركّب إنسانا منهم طريقة جامعة، و كل ذلك حصل في الواقع عند المسلمين، و هو مضمون مقالة وحدة العيان و القرءان و البرهان. ففي مسألة التوحيد: العارف شاهد ثم تحدّث، المتكلّم سمع بقبول ثم فكّر ثم حدّث، الفيلسوف سمع بشكّ ثم فكّر ثم حدّث. و لذلك نرى الشيخ يستعمل لفظة العلم و الجدل في الصنف الأوّل {أفكار العلماء الناظرين من المجادلين} و هو الذي فهمنا منه علم الكلام، لأن علم الكلام مبني على العلم بالنصوص الشرعية، و "العلماء" في ذلك الزمان يُقصد بهم أوّلا المتشرّعين، بالإضافة لكلمة الجدل التي تشير إلى أن الشخص قد تبنّي الفكرة ثم راح يجادل عنها، فالجدل لا يكون إلا عن شئ مقرر في النفس و مقبول في القلب، هي مجادلة عن شئ، كالمقاتلة لا تكون إلا دفعا عن شئ سواء كانت النفس أو المال أو العرض و ما أشبه، و هذا يناسب علماء الكلام الذي يجادلون عن فهمهم للنصّ الديني. و الصنف الثاني قال عنهم {أذهان الفضلاء الباحثين من الناظرين} و البحث سمة الفلسفة، فهو شخص لا يملك شيئا و يبحث عن شئ، كالفيلسوف ينطلق من الشكّ و أقرب نقطة ممكنة من العدم ثم يبحث عن النتائج و المعاني. و حيث أن الشيخ ذكر ثلاثة أصناف، و المعلوم وجود ثلاثة طرق، و المناسبة قويّة بينهما، صحّ عندنا تفسير الثلاثة بالثلاثة.

د-لماذا لا تصل أفكار أصحاب الكلام و لا أذهان أصحاب الفلسفة إلى توحيد العارفين؟ المشترك بين الصنفين كما هو في نصّ الشيخ هو كلمة {الناظرين} أي النظر، و النظر يشير إلى وجود فاصل بين الناظر و المنظور إليه كما هو في الحاسّة، فالنظر غير الذوق الذي يشير إلى اتصال الذاق بالمذوق و لذلك استعمل الصوفية كلمة الذوق بنفس قدر استعمال الفقهاء و المتكلّمون لكلمة النظر. و النظر كذلك يشير إلى الجانب الظنّي و الحسباني في الكلام و الفلسفة، لأن الفكر و الذهن كالنظر يختزل و يحسب السراب شرابا و المغالطات الممكنة فيه تصل ما بين الأربعين إلى السبعين و بعضها دقيقة جدّا، فضلا عن محدودية النظر فالناظر لا يعرف إلا محدودا بنحو ما، أما العلم بالمطلق من حيث إطلاقه بوسيلة محدودة هو تناقض و استحالة. فضلا عن أن الفكرة الذهنية حتى لو تنزّلنا و قلنا بأنها قد تصف الموجود المطلق، لكن العيان و المباشرة و الشهود الحيّ لنفس الموصوف هو أمر مستحيل على

الذهن كما أنه مستحيل على من يصف النار و هو ينظر إليها أن يعرف ما هي النار حقّاً و يقيناً. فالخلاصة: الذي أعمى أهل النظر هو النظر.

هـ- يوجد في المطلب مطالب: الأول وصف التوحيد في نفسه. الثاني وصف التوحيد من حيث طرق تقريره. الثالث وصف أصناف الموحّدين و درجاتهم. الرابع تلميح إلى مشرب المصنّف و طريقته.

المطلب الأوّل: جعل للتوحيد صِفتين؛ الأول أنه {مسألة} و الآخر أنه {غامضة}.
كونه مسألة يعني أنه قضية نظرية غير بديهية، لأن البديهيات لا تحتاج إلى تقريرات و ليس فيها اختلافات و مناقضات. و لذلك "و ما أكثر الناس و لو حرصت بمؤمنين". لأن خروج الشئ من البداهة يعني بالضرورة احتياجه إلى مجاهدة و رياضة و مباحثة، و هذه الأمور لا يقوم بها إلا البعض لأنها أعمال باطنية، و النشأة الدنيا الظاهر فيها الحسّيات لا العقليات، و أكثر الناس بحكم العادة و سوء التربية و كثافة الثقافة ينظرون للحسّيات و يميلون مع الشهوات، فبالضرورة لا يكون التوحيد للجميع. و لذلك يوجد أهل شرك و أهل توحيد. ثم أهل التوحيد بدورهم على درجات و أقسام، كما قال القرءآن "و ما يؤمن أكثرهم بالله إلا و هم مشركون". و ذلك لأن مفهوم الوحدة الإلهية يحتمل أكثر من معنى، فالبعض يفهم الوحدة بنحو و غيره يفهمها بنحو آخر، بناء على اشتراك لفظ الواحد بين الوحدة المطلقة و الوحدة العددية. ثم إن ذهب ذاهب إلى الوحدة العددية سيكون قد غرق في المحدودات و الكونيات، و حيث أن الكون له طبقات روحية و نفسية و جسمانية، فستجد بعض هؤلاء يذهب إلى أن الله تعالى روح، و البعض يجعل بينه و بين الجنّ نسبا، و البعض الثالث يجعله جسما ماديّا له طول و عرض و عمق، و على هذا النمط يفهم إلهه بحسب مستوى عقله. فإن كان التوحيد كما يذكر الشيخ يختلف فيه العارفون و المجادلون و الباحثون، حتى لو كان العارف محققا و المجادل عالما و الباحث فاضلا، فكيف بمن دون هؤلاء ممن لا يحقق و لا يعلم و لا هو من الفضلاء بل من السفهاء و الأدنياء. الشيخ يقرر بأن التوحيد يختلف مفهمه بين خاصّة الإنسانية، فضلا عن عامّتها. و حيث أن الخاصّة يختلفون، فالقضية "مسألة" فيها أخذ و ردّ. (استطراد: إن كانت أهمّ قضية في المعرفة و الملّة و الفلسفة هي "مسألة" قابلة للاختلاف، فلا تبقى بعد ذلك مسألة مسلّمة و يصير البصير السليم قابلا لتفهّم تعدد الأقوال و الآراء في أي قضية. هذا هو "الانفتاح" الحقيقي، لا التعصّب و الجهل الذي يتزيّا بألفاظ التفتح و قبول الآخر و ما عنده من واقعها شيئا يذكر).
لماذا التوحيد مسألة {غامضة}؟ الغموض يرجع إلى العلاقة بين العارف و المعروف. فليس كل نور غير غامض بالنسبة لكل بصير، فبعض الأنوار لا تراها العين، و بعض الأنوار من شدّة ظهورها لا تراها العين. فليس كل غامض مظلم. الذي يظهر بادئ ذي بدئ هو أن غموض توحيد العرفاء بالنسبة للمجادلين و الباحثين هو لكون النظر حدّ و توحيد العرفاء إطلاق حقيقي. فبالنسبة للمحدود، المطلق الحقيقي غامض و شديد الغموض و لذلك يقولون في نقضه "هو كالعدم" أو "أنتم تصفون معدوما" في بعض ما يقولونه. كون المعنى غامضا حتى عن فضلاء الخاصّة، يعني أن أهل هذا المعنى غرباء في العالَم ما عاشوا و هم أقلّية دائما. فبالضرورة سيتفرّع عن غموض معتقدهم غوامض كثيرة و سيضطرون إلى ضرب الحجب و الرمز و إخفاء ما عندهم أحيانا أو دائما بحسب الحال. و من هنا قال الصوفي الحرّاق:

و غالطتُ فيها الناس بالوهمِ بعدما . تبيّنتها حقّاً بداخلِ بُردَتي

وحيث أن غموض توحيد العرفاء ناتج عن شدّة وضوحه، فبالضرورة ستجد في نفس الكثير من العرفاء إن لم يكن كلّهم نوع من ما يبدو و كأنه تكبّر و تعالي على عموم الناس، إذ يجدون عموم الناس لا يرون ما هو "كالشمس في رابعة النهار". و هذا بالضبط ما نجده في قول الشيخ هنا، فإنه جعل مذهب العارفين عال جدّا لدرجة أن أفكار العلماء لا تصل إليه و أذهان الفضلاء لا تدركه، فمَن بقي إلا الهمج الرعاع. فالعارف بالضرورة مؤمن بالطبقية المعرفية. و لذلك تجد عند الصوفية تراتيب كاملة بخصوص المملكة الباطنية، و التي تبدأ من القطب الواحد فمن دونه فمن دونهم و كلّما نزلت المرتبة كلّما كثر عدد أفرادها، و هكذا شبه الهرم أو المثلث في الهيئة. من وجه آخر، كون التوحيد العرفاني غامضاً، و العارف يعلم ذلك، فكثيراً ما تجد في العارف رحمة و شفقة على الخلق، لأنه يعلم أن هذا الغموض ما انحلّ عنه إلا بفضل الحق تعالى و عنايته، و هو يرجو لهم مثل هذه الرحمة، لكن من وجه آخر يعلم العارف أيضاً أن المجاهدة و الرياضة و القيام بالأركان الأربعة للطريقة التي هي السهر و الجوع و الصمت و العزلة هي أيضاً من أسباب نزع الأغلال عن العقل و القيود عن الذهن حتى يشاهد بإذن الله ما يشاهده من حقيقة الوجود، كما قال تعالى "و الذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سُبُلنا و إن الله لمع المحسنين" أي لمع الصوفيين؛ لأنهم هم الذين اختصّوا و تفرّغوا لدراسة و تأمل و وضع طرق الجهاد الأكبر و توضيع السبل بنور العقل و تحقيق معنى الإحسان، كما أن الفقهاء اختصّوا بالشريعة و المقرئين اختصّوا بتلاوة آيات الله. و بسبب فتح الله لطريق الجهاد في سبيل وصله و لقائه للناس، و إعراض أكثر الناس عن ذلك، "و لقد جئناكم بالحقّ و لكن أكثركم للحقّ كارهون"، فإنك ستجد أيضا في العرفاء عادة نوع من احتقار الناس و لومهم و ذمّهم، لأن الناس لم يأخذوا بالطريق الموصل لهم لتجلية معنى التوحيد الحقيقي و زوال الغموض عنه. الحاصل: ينتج عن غموض التوحيد العرفاني على الأقلّ ثلاثة أشياء؛ طبقية معرفية، وَ شفقة العارف على عموم الناس، وَ ازدراء العارف لعموم الناس. و أما إن قلت: كيف تجتمع الشفقة و الازدراء في نفس واحدة؟ نقول: من وجهين مختلفين. أو نقول: هذه واحدة من أضداد كثيرة تجتمع في قلب العارف الذي يُوحّد الواحد الحقيقي الذي يُعرَف بجمعه بين الأضداد "هو الأوّل و الآخر" و "الظاهر و الباطن" و "المحيي المميت".

المطلب الثاني: التوحيد من حيث طرق تقريره. الطرق ثلاث كما مرّ معنا؛ العرفان و القرءان و البرهان. لكن البرهان يرجع إلى سعة ذهن المبرهن، و يستحيل أن يسع ذهن المحدود حقيقة المطلق الحقيقي، فالبرهان لا يصل إلى المطلوب الأقصا. القرءآن يرجع إلى فهمك عن القرءآن، و فهمك إما سيرجع إلى عرفان أو برهان أو تلقّيك لألفاظ و عقائد من صاحب عرفان أو برهان، فأما البرهان فيرجع إلى ما سبق في محدوديته. فلا يبقى من كل وجه إلا العرفان كالطريق الأمثل لتقرير معنى التوحيد الأكمل. و تقديم الشيخ لذكر المجادلين على الباحثين، أي المتكلّمين على الفلاسفة، يوحي بتفضيله للكلام على الفلسفة و لعل ذلك من وجه أن متابعة الأنبياء دائما خير من متابعة الشخص لنفسه المحدودة.
ملحوظة: قد ذهب حفيد الشيخ و أبرز شرّاح هذا المتن إلى أن "المجادلين" تعني المتكلّمين، و نص عبارته (قوله "الناظرين من المجادلين" يُمكن أن يكون المُراد به المتكلّمين). أقول: لاحظ أنه لم يقطع بأن هذا هو المُراد به. مما يدلّ على أن الحفيد لم يتلقّى معاني المتن من جدّه أو بسند عن جدّه يكشف و يجلّي كل معاني المتن، و إن احتملنا أنه تعلّمه مجملا بالسند. فلو كان صاحب المتن قد أخبره أو أخبر من أخبره أنه أراد بالمجادلين المتكلّمين لما قال (يمكن أن يكون المراد به) بل لقال (المراد به) و قد يشير إلى طريق معرفته بهذه الإرادة أو لا يشير. هذا أوّلا. و ثانياً لم يشرح الحفيد كيفية استنباطه أو دليل قوله (يمكن

أن يكون المراد به المتكلّمين) و إنما ذكر النصّ الذي نقلناه بالحرف. و لا حتّى في شرح بعض المعاصرين على المتن و على شرح الحفيد ما يوضح ذلك، بل بعضهم حتى لم يُعلّق على الفقرة. هذا بخصوص فقرة المجادلين. أما بخصوص فقرة الباحثين، فذهب الحفيد إلى أنهم الفلاسفة و هذا نصّه (كما أن المقصد بقوله "الفضلاء الباحثين" طائفة من الحكماء المشّائين). أقول: لاحظ القطع هنا، لكنه قيّده بحكماء المشائين الذين إمامهم أرسطوطاليس. إلا أن تفسير ذلك القطع و من أين جاء به و كيف استنبطه من نصّ المصنّف غير مذكور لا عند الحفيد و لا عند السيّد، أما السيّد. و لا يوجد في نصّ المصنّف هنا ما يقصر الطريقة البحثية على الفلسفة المشّائية، فلا ندري ما هو مستند الحفيد و لا مستند السيّد في ذلك، و الأصل الذي خرجت منه المشائية هو الأصل لكل فلسفة أخرى ذات النمط البحثي عموما، أي استعمال الذهن بدون كشف و بدون نصّ نبوي، هذا هو المشترك الأكبر، و أما اختلاف نتائج البحث فهو قضية ثانوية و فرعية. و لذلك فهمنا من نصّ المصنّف الدقيق أنه لاحظ الأصول لا الفروع.

تنبيه: لن نقارن دائما ما ذهب إليه الحفيد و السيّد أو غيرهما في فهم المتن بما نفهمه نحن، لكن قد نشير إشارات إن كان في الأمر فائدة، فلا نريد من دراستنا أن تكون تكرارا لموجود، و لا أيضا أن تكون ابتداع من أجل الابتداع، فالتكرار مضيعة للوقت، و الابتداع من أجل الابتداع نقص في العقل و يشبه أكل السُّحْت.

فائدة: بناء على أولوية العرفان، و أشرفية البرهان على القرءان لأن فهم القرءآن يرجع إلى عرفان أو برهان و كذلك لأن القرءآن نفسه أحال على البرهان و التعقّل و المشاهدة، و الاحتياج للبرهان كتأييد و أثناء مخاطبة من ليس من أهل العرفان و لا القرءان و لو من باب دفع شبهاتهم أو على الأقلّ تفهيمهم شيئ من مواقفنا (مع العلم أن ترك العرفاء لمجادلة المتكلّمين و الفلاسفة أحيانا يرجع إلى اعتبارهم لاستحالة وصول القوم إلى فهم كلامهم، بناء على قاعدة "من لم يرق مقامي لن يفهم كلامي")، فبناء على ذلك كلّه، ينبغي لطالب العلم أن يجعل حياته قائمة على هذه الأسس الثلاثة و على هذا الترتيب الأشرف: العرفان فالبرهان فالقرءان. و لا يترك واحدا منهم بحال، و يستعين ببعضهم على بعض، و يسأل الله أن يجمع له الثلاثة في وحدة معنوية نورية بحيث يرى تآزرهم و تعاضدهم و تصديق بعضهم لبعض. "ذلك هو الفوز العظيم".

المطلب الثالث: أصناف الموحّدين و درجاتهم. و هذه صارت واضحة بناء على ما سبق، إذ العلم طريقة، بالتالي العلماء بحسب طرقهم. فأعلى العلماء أصحاب العرفان و البرهان و القرءآن. و أدنى العلماء أصحاب القرءآن المبني على البرهان. ثم ما بينهما يعتمد على وجود العرفان من عدمه، و على اعتماد القرءآن على العرفان أم البرهان. أما من يأخذ بالقرءآن بدون عرفان أو برهان، فهو كالحمار يحمل أسفارا لا يعرف ما فيها و لا يعلم مضمونها، و ليس هو من العلماء إلا مجازاً و هو مصداق قول النبي صلى الله عليه و آله و سلم "ربّ حامل فقه لا فقه له". و صاحب القرءآن البرهاني هو مصداق "ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه" و الأفقه منه هو صاحب القرءآن العرفاني. هذا بالنظر إلى الطريقة. أما بالنظر إلى الغاية، فإن التوحيد كلّما اقترب من الإطلاق كلّما كان أشرف، و كلّما كان أشدّ تقييدا كلّما كان أخسّ. فالذين يرون الوحدة المطلقة غير العددية هم الأشرف، و الذين يرون الوحدة العليا العددية دونهم و هو شرك ضمني ، و الذين يرون الشرك الجلي دونهم. فإن قلت: ماذا عن الملحد الذي لا يرى شيئا من التوحيد و الشرك؟ فالجواب و سيتبيّن أكثر لاحقا إن شاء الله: لا يوجد ملحد بهذا المعنى أصلا

و الأمر يدور بين التوحيد و الشرك الضمني و العلني. إذ لا يوجد من ينكر الوجود، و لا يوجد من لا يرى للوجود كمالات ما، هذه استحالة مطلقة. فالذي يُسمّى عادة بالملحد يرى موجودات كثيرة، مبعثرة و مفرّقة عادة أو منّظمة متّسقة أحيانا، و يرى لها خصائص و كيفيات و صفات يعتبرها هو كمالات كما يعتبر الذكاء و الخبرة العلموية التجريبية مثلا أنها كمال و يرى القوة و الصحة البدنية كمال، فإذن هو أيضا له رؤية وجودية و كمالية، و هو غارق في الكفر من حيث لا يعلم و مستغرق في الشرك من حيث لا يدري. فإذن يوجد موحّد، و يوجد مشرك يعلم أنه مشرك، و يوجد مشرك لا يعلم أنه مشرك. الموحّدون هم مصداق "أنعمت عليهم". الذين يعلمون أنهم مشركون مصداق "المغضوب عليهم". الذين لا يعلمون أنهم مشركون مصداق "الضالين". و الباقي تفاصيل لهذه الأقسام الكبرى. فصدق الله العظيم. فإن قلت: لكن الشيخ لم ينصّ صراحة على الترتيب الذي ذكرته، بل كما تقدّم ذكرت أن المجادلين أقرب إلى العارفين من الباحثين، فلماذا لم تقدّموا المتكلّمين على المتفلسفين؟ فالجواب: لأن الشيخ لم يصرّح، ذكرنا ما تبيّن لنا، هذا أوّلا. ثانياً الشيخ كما سيأتي سيناقش في هذا الكتاب الفلاسفة لإثبات التوحيد العرفاني، مما يوحي بأنهم أولى بالنقاش من المتكلّمين، و مرجع ذلك عندنا إلى أن المتكلّم في نهاية المطاف هو فيلسوف متحيّز لفئة، بينما الفيلسوف هو متكلّم حرّ، و الحرّ أولى بالنقاش من المتحيّز. و كذلك كما مر من كون المتكلّم يرجع إلى فهم عرفاني أو فلسفي للنصّ في نهاية الأمر، إذ النصّ لا يحتمل إلا ذلك، فحيث أن الشيخ سيتكلّم عن العرفان بالفلسفة فهذا يعني أنه لم يبق مَن يستحقّ الخطاب غير الفلاسفة، فيكون الفيلسوف أعلى من المتكلّم من هذا الوجه أيضاً. ثالثاً في تفسير تقديم الشيخ للمجادلين على الباحثين، قلنا لأن اتباع الأنبياء خير، و ذلك حقّ بشرط أن يكون مَن تأخذهم عنهم معاني النبوّة هم أهل العرفان، كما قلنا في إحدى تساطيرنا "عن الصوفية خذ القرءآن"، حينها حتى لو كنت من المجادلين ستكون ممن يجادل عن العرفان، كما يفعل الشيخ هنا، بالتالي تكون أشرف و أولى بتقديم ذكرك على ذكر الفلاسفة.

المطلب الرابع: تلميح إلى مشرب المصنّف. و هو المشرب العرفاني من حيث أنه يذكر علمه بمسألة التوحيد على النحو الذي ذهب إليه العارفون، مما يعني أنه منهم ، و لولا أنه منهم لما استطاع أن يكتب كتابا يقرر فيه توحيدهم. و هو أيضا إحاطي، أي محيط بالكلام و بالفلسفة، و إلا لما عرف أن المتكلّمين و المتفلسفين لا يمكن أن يبلغوا لتوحيد العارفين. و هو أيضا قرءاني، لأنه افتتح كتابه بالحمد و الصلاة على النبي و آله، مما يعني انتمائه إلى الأنبياء و الأولياء الربانيين. و هو أيضا انفتاحي تواصلي، لأنه يريد أن يبحث قواعد التوحيد مع الفلاسفة و بحسب الطريقة الذهنية البرهانية، فهو لا يرى القطيعة المطلقة بين العرفان و البرهان و إلا لما كتب كتابه أصلا.

و- ما الفرق بين "العارفون" و "المحققون" في قول الشيخ {التوحيد على النحو الذي ذهب إليه العارفون و أشار إليه المحققون}؟

الاحتمال الأوّل أنه من باب السجع و توسيع الكلام و الدلالة على الشئ الواحد من أكثر من وجه لتثبيت المعنى. هذا و إن كان له وجه، إلا أنه في المتون العلمية الدقيقة مستبعد.

الاحتمال الثاني و هو ما ذهب إليه الحفيد و رضيه البعض و عززه، أن المقصود بالعارفين المتأخرين، و بالمحققين المتقدمين. و لهذا وجه من نصّ المصنّف، لأن الشيخ قال {ذهب إليه} مما يشير إلى وجود مذهب، و المذهب هو أمر منظم واضح ظاهر، و كذلك هو الحال في المتأخرين أي ممن هم بعد بعثة

الرسول صلى الله عليه و سلم، إذ صار العرفان و لأوّل مرة مذهبا محكما كاملا بالأخصّ العرفان الأكبري للشيخ محيي الدين ابن عربي رضوان الله عنه. بينما قال الشيخ {أشار إليه} في المحققين، لأن الإشارة تعني وجود إخفاء و رمزية، و هذا كان أليق بالأوّلين، حيث كان التوحيد الحقيقي حينها مخفياً وراء حجاب الرموز. لكن بقيامة النبي صلى الله عليه و سلم صار الباطن ظاهراً، و الخفي معلنا، و ظهر التنزيل و التأويل في القرءآن العظيم. فنصّ على جواهر التوحيد العرفاني في آيات مثل "هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شئ عليم"، و قوله "لله المشرق و المغرب فأينما تولّوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم". و قوله "الواحد القهار" و "قل هو الله أحد. الله الصمد". و قوله "و هو معكم أينما كنتم"، و قوله "الله نور..و من لم يجعل الله له نورا فما له من نور". و كذلك في الأحاديث الشريفة مثل "كان الله و لا شئ معه" فالله مع الأشياء مع الأشياء معه، بل لا شيئية لغيره إذ ما كان لا يتبدّل فهذه "كان" المطلقة لأن الله لا يتغيّر في ذاته. و غير ذلك من آيات و أحاديث كلّها تدلّ على التوحيد العرفاني الحقيقي. فضلا عن بيان النبي صلى الله عليه و سلم للطريقة و الشريعة الموصلة بإذن الله لحقائق التوحيد بقدم التعقل و التزكية و المجاهدة. هذا الاحتمال و إن كان قويّا كما تراه، لكن يرد عليه عدم تقديم الشيخ للمحققين على العارفين، إذ تقديم الأوّلين على الآخرين حسب النظرة الزمنية أولى. و ردّه: قدّم ذكر العارف المتأخر على المحقق المتقدم لأنه أراد أن يبيّن أن العارف المتأخر إنما أظهر نفس المعنى الذي كان عند المحقق المتقدّم، فلم يأت ببدعة و لم يخل العالَم من أهل الله و التوحيد الحقّ، فكأنه أجاب بذلك عن شبهة مضمونها "كيف جهل كل الأنبياء و الأولياء الأوائل معنى التوحيد الحق و عرفه العارفون المتأخرون". فردّه بأن العارف المتأخر إنما أظهر و نظّم ما أشار إليه و رمز له المحقق المتقدّم. و لنا إيراد على ذلك كلّه: و هو أن المتقدّمين أي من سبق بعثة النبي صلى الله عليه و سلم، لم يخفوا و يرمزوا دائما لحقيقة التوحيد. فالهندوس مثلًا في كتبهم الشريفة كالأوبانيشاد و الغيتا لم يرمزوا بل صرّحوا تصريحاً. فإن قيل: لكن هؤلاء لم يجعلوا كتبهم بأيدي العامّة كما حصل بعد الإسلام. فنقول: و هل كتب العرفاء بأيدي العامّة حقّا؟ و هل وجود الألفاظ بأيدي العامّة يعني فهمهم لمضمونها و انكشاف رموزها؟ و معلوم أن العامّة حتى في الإسلام يعتقدون بالتوحيد على النحو الذي ذهب إليه المتكلّمون أو المتفلسوين عادة. فأي قيمة بعد ذلك لجعل الكتاب بأيدي العامّة. فالتصريح و التلميح راجع إلى البيان لا إلى انتشار البيان. و قد سبق الإسلام قوم بيّنوا، و إن كان العلم لم ينتشر انتشارا في الخاصّة و العامّة كما حدث بعد الإسلام، إذ طريقة نبيّنا هي طريقة العلم و ما عظّم العلم و أمر به و فرضه على الجميع أحد قبل نبينا صلى الله عليه و سلم، و عموم الأمم كانت تعامل العامّة معاملة القطيع و البهائم الذين لا يستحقّوا أن يعرفوا أحيانا حتى القراءة و الكتابة فضلا عن ما سوى ذلك، و بقيت شئ من ثار ذلك حتى يومنا هذا من وجه لو أحسنّا التأمل و الفهم لما يدور في الناس. انتشار العلم و تعظيمه و فرضه على الجميع و تقديره من الجميع إنما حدث بعد الإسلام و بفضل المسلمين، لا ينازع في هذا إلا كافر أو مُكابِر. فمن هذا الوجه يمكن أن نقبل أن عرفاء المسلمين جعلوا التوحيد الحقّ مذهبا كاملا واضح المعالم مرتّبا محكما كما لم يحدث من قبل، و الحقّ أن كمال العرفان لا في الهندوسية و لا في غيرها لم يظهر كظهوره عند عرفاء المسلمين، و خصوصا العلم بالأسماء الحسنى و شؤونها، و ترتيب الأعمال عليها و تفاصيلها و بناء الحياة بكل تفاصيلها شريعة و طريقة على أساس علم الأسماء الإلهية الذي لم يريد في كتاب كما ورد في القرءآن العظيم الذي ربط حتى أحكام السرقة و النكاح بالأسماء الإلهية. فاحتمال الحفيد قوي إلا أن فيه ما ذكرناه.

الاحتمال الثالث و الذي نذهب إليه موافق لترتيب المتن، و هو أن قوله {ذهب إليه العارفون} يدلّ على المذهب الظاهر كمذهب الشيخ محيي الدين الذي قرر التوحيد بترصيح و توضيح تام بلا رمز و لا إشارة. و قوله {أشار إليه المحققون} يدلّ على ثبوت نسبة التحقيق للشخص، و التحقيق لا يظهر إلا بالتحقق، و التحقق حال، و أصحاب الحال عادة يقلّ عندهم الكلام فيشيرون إلا مقاصدهم و لا يصرّحون بها، و هو من قبيل كلام الصوفية الأوائل ما قبل الحلّاج مثلا، و لذلك لما قال الحلاج ما قاله صلبوه، أما مضمون مقالة الحلّاج بعد ذلك صار مذهبا عرفانيا ثابتا بالكشف و العقل و النقل كما قرره الشيخ محيي الدين مثلا. فالتوحيد الحقيقي إما أن يظهر بمذهب واضح و إما أن يظهر بإشارة مُلَمِّح. و الشيخ يريد أن يُخبر عن هذين النوعين، فبدأ بالظاهر ثم ثنّى بالباطن، و هو ترتيب صحيح إذ القرءآن يقدّم الظاهر على الباطن من أسماء الله "الظاهر و الباطن" إلى الإثم "ظاهر الإثم و باطنه". و أما كون الأرض لم تخل من علماء التوحيد، فهو ثابت مطلقا، و وجود طريقة الجدل الديني و البحث الفلسفي، كل ذلك ثابت في الإنسانية منذ القَدَم، و إن لم تظهر بنفس مدى ظهورها و ترتيبها بعد ذلك في اليونان و الفرس و الإسلام. و حتى أفلاطون كان يرى أن القدماء كانوا أعلم و أعظم منه و من أهل زمانه. فخرافة بداية الفلسفة و الفكر مع أفلاطون و أرسطو هي من صنع جهلة الغربيين و الحداثيين لا غير. الحاصل، أن الشيخ يريد أن يقرر وجود تصريح و تلميح للتوحيد الحقّ، و أن المعنى المقصود في التصريح و التلميح واحد، و أن طريقة الجدل و طريقة البحث لا تصل إلى علياء ذلك التوحيد الحقّ. و الأمر على هذه الشاكلة في الماضي و الحاضر و المستقبل. سنّت الله و لن تجد لسنّت الله تبديلا و لن تجد لسنّت الله تحويلا" و ما يؤمن أكثرهم بالله إلا و هم مشركون".

{فإن الأكثرين منهم يزعمون أن القطع بها يدلُّ على استحكام سوء المزاج في موضوعات القوى النفسانية و على احتراق المواد الصالحة البدنية و استيلاء المرّة السوداء على الأعضاء الشريفة الأصلية إذ القطع ببطلان جميع الأحكام العقلية و الحسّية و الفطرية و الغريزية عقيب ارتكاب المجاهدات و الرياضات الجزافية الصادرة عن الوساوس الخيالية لا يمكن لأحد إلا عند عروض ذلك السبب الحديث و ابتلائه بما ذكرنا من المرض الخبيث. لكن لمّا كان الأمر على خلاف ما ظنّوه بل على عكس ما تخيّلوه}.

نقول:هنا اعتراض و ردّه. الاعتراض على العرفان من حيث طريقته و رجاله و ثماره و مدار الاعتراض على الطريقة و الرجال هو الثمار. الردّ دفعي و ليس برفعي، أي يدفع حجّة الخصم بما يكفي لفتح البحث و الدخول في التقرير.

أ- الاعتراض مبني على قاعدة واحدة هي أن العرفان يقطع "ببطلان جميع الأحكام العقلية و الحسّية و الفطرية و الغريزية". ثم نظر المعترض في العرفاء و طريقتهم لتحصيل المعرفة فرآها عبارة عن "ارتكاب المجاهدات و الرياضات الجزافية الصادرة عن الوساوس الخيالية"، مما أدّى إلى "استحكام سوء المزاج في موضوعات القوى النفسانية و احتراق المواد الصالحة البدنية و استيلاء المرّة السوداء على الأعضاء الشريفة الأصلية". باختصار، العارف ارتكب أسباب المرض، فحلّ فيه "المرض الخبيث"، فاختلّ عقله، فاعتقد بأمور باطلة. الحاصل: العارف مريض عقلي بدليل اعتقاده بالباطل المطلق.

ب-الاعتراض راجع إلى قراءة و فهم معيّن لكلام العرفاء. بدليل أن المعترض فهم من كلامهم أنهم يعتقدون بقطع تام بأمور باطلة، فإذن هو فهم ما يؤمنون به، و رأى أنه باطل، فبنى اعتراضه كما تقدّم. و السؤال الآن: هل حقّا فهم ما يقولونه؟ و هي رأيه في بطلانه راجع إلى حجج صحيحة؟ للإجابة عن هذين السؤالين يجب أن نفتح باب المباحثة و المحاججة. لكن هنا يأتي البعض ممن يريد أن يوهم نفسه أنه على الطريق الصحيح و يقول "العارف مريض عقلي" بسبب كذا و كذا، و بهذا يطعن في الرجال و لا يناقش في الأفكار، أي يريد أن يطعن في الفكرة عن طريق الطعن في حاملها و معلنها. فجاء الردّ على نمط الاعتراض فقال الشيخ "لكن لما كان الأمر على خلاف ما ظنّوه بل على عكس ما تخيّلوه". فطعن في أشخاصهم و أنهم يتّبعون الظنّ الباطل و الخيال الكاذب. هم رموه و هو رماهم. فإن كنتم سترموننا بالمرض العقلي، حسنا، نحن نرميكم أيضا بالمرض العقلي. دعوى في قبال دعوى. طعن في عقل مقابل طعن في عقل. و كما أن طعنكم مجمل كذلك طعننا مجمل. فما الحلّ؟ الجواب: لنترك الطعن في العقول و الأشخاص جانباً، و تعالوا ننظر في نفس المسألة و نتباحث في ذات الفكرة. و هو مطلوب الشيخ من هذا الردّ. فالشيخ لم يطلب منهم أن يقبلوا صحّة كلامهم فيهم من باب المصادرة على المطلوب و لا أراد منهم أن يُسلّموا بصحة توحيد العرفاء مبدئيا حتى يتباحث معهم، بل ردّ عليهم كما ردّوا عليه، فهو ردّ مفصّل في الواقع على اعتراضهم. هم بنوا اعتراضهم على أساس أن توحيد العرفاء باطل، و لم يفصّلوا الحجج التي تثبت بطلانه و صحّة معتقدهم هم في التوحيد، كذلك ردّ عليهم بأن توحيد العرفاء حق و أن رأيهم هم باطل، و لم يفصّل الحجج التي تثبت قوله هذا، سواء بسواء. فمن أراد أن يتكاسل و يوهم الناس أنه على شئ و يغلق باب البحث قبل فتحه، عن طريق رمي العرفاء بالجنون بأنواعه، نردّ

عليه كما ردّ الشيخ هنا، فنقول أنه هو المريض و المجنون لأنه على ما هو عليه، فلا يبقى إلا الكفّ عن الرشق بالتهم و فتح الباب لتقرير العلم و تحقق الفهم.

ج- إن قلت: لكن خصوم العرفاء بنوا اعتراضهم على أن العرفاء ارتكبوا مجاهدات تؤدي إلى المرض الخبيث، فهذا ليس ردًا مجملًا. نقول: كلّا. لأن الخصوم ما اعتقدوا ببطلان هذه المجاهدات إلا بعد أن نظروا في ثمرتها العلمية و التي قالوا بأنها القطع ببطلان الأحكام العقلية و العلمية كلّها أي الإيمان بالباطل الثابت البطلان. فما جعلهم يرون بأن المجاهدات الصوفية بحد ذاتها أمر سيئ إلا نظرهم في ما قاله العرفاء بعد الخروج من خلواتهم و الفراغ من رياضاتهم. فرجع الأمر إلى رأيهم في قول العرفاء، منه انطلقوا و عليه بنوا. و لذلك قال الشيخ "خلاف ما ظنّوه..عكس ما تخيّلوه" فطعن في رأيهم ذاته. فأنصفهم الشيخ حق الإنصاف.

د-بنى الخصم اعتراضه على فكرة أن سلامة الذهن و سلامة البدن شرط ضروري لسلامة النتائج الفكرية. و لكن كم من سليم الذهن و سليم البدن و أفكاره باطلة و سخيفة، بل إن من أسلم الناس أذهانا و أبدانا بمعنى عدم وجود مرض نفساني أو جسماني فيهم بالمعنى البارز، و مع ذلك هم من أهل الدنيا و الذين يرفضون الحكمة الفلسفية و الكلامية فضلا عن العرفانية. فالميل للدنيا هو رأي، و إيثار جمع المال على العلم رأي، و اعتبار الفلسفة و الكلام مضيعة وقت رأي، و كل ذلك من الآراء التي يأخذ بها الكثير من الناس ممن لا توجد فيهم علّة بدنية و لا سوداوية ذهنية مستولية بسبب ارتكاب الرياضات الصوفية. فهل يقبل أهل الفلسفة و الكلام و "الثقافة" ذلك، و هل سيُبطلوا مناهجهم و فكرهم و قيمهم من أجل ذلك. هذا أوّلًا. وثانياً. توجد فكرة جيّدة هنا و هي أن العناية بسلامة البدن و الذهن من الأمور الضرورية أو لا أقلّ المساعدة على تحصيل العلم الحقّ. و لذلك كانت القوّة و النظافة من الإيمان في الطريقة المحمدية. مرجع ذلك إلى أن المناسبة بين العارف و المعروف ضرورية، و كلّما ازدادت المناسبة كلّما ازداد انكشاف المعروف للعارف. و المعروف المطلوب هو الحق تعالى، و هو جميل يحبّ الجمال، نظيف يحبّ النظافة، قدّوس يحبّ القداسة، قويّ يحبّ القوّة، فكلّما حصّل الإنسان المزيد من هذه الكمالات كلّما كان علمه بالله تعالى أكبر و أكثر. وثالثاً كون الحقّ تعالى في ذاته فوق كل الاعتبارات العقلية و النفسانية و البدنية، يعني في نهاية المطاف أنه لا يعرف الحقّ إلا الحقّ، و حتى الإنسان حين يعرف الحقّ تعالى إنما يعرفه بالحقّ لا بنفسه، و من هنا قيل "العارف بالله" أي الذي يعرف الله بالله، و لذلك حتى لو فرضنا فساد العقل و النفس و البدن، فإن سرّ الإنسان المنكشف البارز المُطالع للحضرة الإلهية لا يتأثر تأثراً جوهرياً بذلك، و من هنا قال النبي صلى الله عليه و سلم "ربّ أشعث أغبر ذي طمرين مدفوع بالأبواب لو أقسم على الله لأبرّه". رابعاً تحديد معيار سلامة الذهن يرجع إلى الرؤية الوجودية و الغاية، فمثلا لو نظرنا في الغربيين الحداثيين اليوم سنجد أن عندهم قائمة لها أوّل و لا يعلم آخرها إلا الله كلّها يعتبرونها "أمراضا ذهنبية و نفسية"، و لا يخفى أنه لا يوجد إنسان واحد لا الذي وضع القائمة و لا غيره يخلو من تلك "الأمراض" المزعومة، كل شئ عندهم يمكن أن يكون مرضاً، نعم يعلم أهل التحقيق أن هذا الغلوّ فيهم راجع إلى الاحتيال و النصب، إذ هم يريدون أن يخترعوا طبّا جديدا، و كلّما ازداد عدد المرضى كلّما ازدادت أرباح الطبيب، فما أحسن الطبيب الذي يستطيع أن يخترع الأمراض التي تحيط بالناس أجمعين ! و مع ذلك، هم لا ينظرون لها من هذه الناحية و يعتبرونه "وصفا موضوعيا و علميا"، فلو أخذنا فرضا بتلك القائمة فكلّنا مرضى و بناء على حجّة

الخصم لا يوجد لأحد منّا علم صحيح بشئ إذ بمرض الذهن تمرض النتيجة التي توصّل لها الذهن. خامساً، من الغريب جدّا أن ينظر شخص في النتاج العلمي و الأدبي لرجال مثل محيي الدين ابن عربي أو صدر الدين القونوي أو صدر المتألهين الشيرازي و القدرات العقلية الفائقة لهؤلاء الرجال و غيرهم، فضلا عن أخلاقهم و سلوكهم و جمالهم و حبّ الناس لهم و تعلّق قلوبهم بذكرهم و أرواحهم في حياتهم و بعد وفاتهم، ثم مع كل ذلك يجد الجرأة الفكرية ليقول أنهم مرضى ب "المرض الخبيث". إن كان "المرض الخبيث" يأذن بكتابة الفتوحات المكّية أو الأسفار الأربعة، فنسأل الله أن يصبّ علينا المرض الخبيث صبّاً صبّا.

(الباب ٣)

{أردتُ أن أكتب رسالة أوضّح فيها حقّية مذهب العارفين و بطلان قول الطاعنين من المنكرين. مشتملة على صفوة ما ظهر لي من الحدس في هذه المسألة و محتوية على زبدة ما انتهى إليه نظري في تلك المعركة. و أردنا أن نقرر تلك المسألة على طريق الناظرين، و أن نسلك مسلك المناظرة مع الطاعنين، و نثبتها بحجج قوية ندفع بها عنها طعن المنكرين و نشدّ بها رغبة الطالبين}

أقول:

أ- هذه الرسالة مثال من أمثلة لا يحصيها إلا الله تعالى على حيوية و عظمة طرق التعليم عند المسلمين. لم يكلّفه أحد ليكتب و يجبره على ذلك، وَ لا احتاج أن يكتب لأنه أراد وظيفة أو الترقّي في سُلّم وهمي و دنيوي، ولا لأي سبب آخر غير إنه نظر في يما يحتاجه العلم و خدمة الناس به فكتب ما كت من هذا الأثر الخالد العظيم. {أردت أن أكتب رسالة} هو أراد، بإرادته الحرّة عن المضايقات الخارجية البشرية و الصناعية المدرسية. و هكذا هو الحال عند العلماء حقّاً. يدرسون لأنهم يحبّون، و يكتبون لأنهم يريدون.

ب- لماذا قال {أوضّح فيها حقّية مذهب العارفين وَ بطلان قول الطاعنين}، أليس توضيح حقّية مذهب العارفين هو بالضرورة توضيح لبطلان قول الطاعنين؟ كلّا. فقد يوضّح حقّية مذهب ما، بذكر الأدلّة التي تؤيده فقط، بدون أن يذكر أدلّة المنكرين لذلك المذهب و يناقشها و يردّها، حينها ستكون الرسالة مجرّد توضيح لحقّية مذهب العارفين. لكن الشيخ يريد شيئا فوق ذلك. و هو أن يذكر أدلّة الطاعنين في مذهب العارفين، و يردّ عليها و يُزيّفها.

يوجد ثلاث درجات في تبيين أي قول كائنا ما كان صنف العلم الذي يرجع إليه القول؛

الدرجة الأولى ذكر الثمرة النهائية، أي ذكر نفس القول بصيغة النتيجة، مثلا "هو الله أحد".

الدرجة الثانية ذكر الأدلّة المؤيدة فقط، أي ذكر المقدّمات المؤدية لتلك النتيجة، أيا كان شكل المقدّمة و نوعها، فلا تعني المقدّمة فقط الصياغة اللفظية الفكرية لشئ، بل قد تكون مقدّمة إثبات النتيجة القائلة "العسل حلو" هو أن تأخذ المنكر و تتأكد من سلامة لسانه و تعالجه إن كان مريضاً ثم تضع في فمه ملعقة عسل ليتذوقها، فهذه مقدّمات توصل إلى النتيجة، فلا نريد أن نختزل مفهوم المقدّمة بالمعنى الفلسفي الشائع، قد تكون المقدّمة غير فكرية و غير لفظية، و مع ذلك هي مقدّمة "منطقية" أي صحيحة و معقولة. و المقدّمات على أصناف:

الأوّل مباشرة ذات المعلوم. و لا يكون ذلك إلا إن كان العالِم له حقيقة تناسب و تتّحد مع حقيقة المعلوم. و حيث أن المسألة موضوع الكلام هي التوحيد، أي النظر في الوجود المطلق الحقيقي، و الوجود نور و العقل الناظر نور، فلوحدة نور الوجود و نور العقل يمكن للعقل أن يعرف الوجود. و هو مضمون "الله نور السموات و الأرض".

الثاني تصوّر المعلوم ذهنياً. لأننا إذ نجعل التصوّر قسما ثانياً مختلفاً عن المباشرة و الذوق، نكون قد أقررنا بوجود فاصلة بين العالِم والمعلوم، أي هو جاهل بالشئ، فإذا كان جاهلًا بالشئ كيف يستطيع أن يتصوّره و كيف نفترض أنه سيتصوّر الشئ. فلابد أنه سيسمع بالشئ، و سلسلة السماع لابد أن تنتهي إلى شخص باشر و تذوّق المعنى الحقيقي، و بعد السماع يقيسه على شئ معلوم عنده، و ينطلق في سفره من هنا. و لذلك ورد في القرءان "لو كنّا نسمع أو نعقل" أو لو سمعنا ما أخبرنا به صاحب الكشف

و الذوق، و عقلنا ما قاله لنا بأن نطلبه و نجاهد في سبيله حتى نذوقه و نعقله أي نربط حقيقتها بحقيقته، "ما كنّا في أصحاب السعير" و هو الجهل المتمثّل بالنار في الآخرة و العياذ بالله. و حيث أن موضوع الكلام هو الوجود الحقّ، و كل معلوم للذهن هو شئ "موجود"، بالتالي حقيقة الوجود متضمنة بالضرورة في كل معلوم لكل ذهن، و هذا في قوله تعالى "و هو معكم أينما كنتم"، فكل شئ الله معه، بالتالي لا يعرف أحد شيئا إلا عرف الله مع معرفته بذلك الشئ بل قبل ذلك الشئ بل بالله عرف ذلك الشئ و لولا ذلك لما عرفه. و بسبب هذه الحقيقة، جاز النظر الفكري في الإلهيات و نشأت الفلسفة الإلهية و علم الكلام الملّي. و لذلك أيضاً وافق الشيخ على تقرير مسألة التوحيد العرفاني {على طريق الناظرين} أي أصحاب الفكري النظري لا الكشف الذوقي. و لو كان معرفة التوحيد العرفاني مستحيلاً بالنظر مطلقاً لما جاز حتى التنزّل لمخاطبة أهل النظر، و إن كانت المعرفة المكشوفة بالنظر و المناظرة لا تساوي المعرفة الكشفية الذوقية لكن في جميع الأحوال هي درجة في العلم بالله و "هم درجات عند الله".
الثالث الصياغة اللفظية للعلم الكشفي و النظر الفكري. و هنا تدخل اللغة. فلابدّ أن يكون الناظر في هذا الصنف من أهل العلم باللغة و بأعلى مستويات اللغة أيضاً لأن القوم يكتبون بلغة دقيقة و فصيحة. هذه هي الأصناف الأساسية.

الدرجة الثالثة ذكر الأدلّة المعارضة. و هذه الدرجة تنقسم بدورها إلى ثلاثة أصناف:

الأوّل ذكر الأدلة المعارضة للنتيجة، و هي التي تتوجّه مباشرة على النتيجة بغض النظر عن أي اعتبار آخر و كأنه لا توجد أمامنا إلا النتيجة.

الثاني ذكر الأدلة المعارضة لبعض المقدّمات، و هذا على اعتبار أن صاحب المذهب قد ذكر كل المقدمات الممكنة فنتخيّر بعضها-سواء أقواها أو حاصلها أو أضعفها إن كنّا نرغب فقط في نقض مذهبه و لو بالخدع و الحيل كفعل المحامين الذين يركّزون على أضعف ما عند خصمهم من أجل إظهار أن كل ما عند خصمهم ضعيف و هو أمر لا يليق بطلّاب العلم، فطالب العلم ينبغي أن يردّ على أقوى المقدّمات أو حاصلها بعد تلخيصها- و أما إن لم يذكر صاحب النتيجة كل المقدمات الممكنة لها فقد نردّ على بعضها بحسب ما أظهره أو ننظر نحن في أهم ما يمكن أن يصلح كمقدّمات و نردّ عليها.

الثالث ذكر الأدلّة المعارضة لجميع المقدّمات. و هذه أعلى طبقات الاعتراض و هي اللائقة بالمجتهد المطلق في أي علم. و إن كان القطع بأن جميع المقدمات قد انحصرت هو أمر عسير إلى حدّ كبير جدّاً، لكن المقصد هو أن يسعى لذلك بكل ما يقدر عليه، و يكون قد بذل جهده و أبرأ ذمّته حين ينظر في كل ما قاله كل مؤيد للنتيجة، و يزيد على ذلك بأن ينظر هو كأنه هو صاحب تلك النتيجة و يريد أن يؤيدها و ينصرها، و يزيد على ذلك بأن يفكّر هو كأنه محامي سوفسطائي يريد أن يخترع أي حجّة مهما كانت تشتمل على مغالطات دقيقة و يفترض الحجج افتراضاً و يريد عليها. إن قال بهذه الخطوات الثلاث، فقد بلغ رتبة الاجتهاد المطلق في المسألة.

في ضوء ذلك لننظر في ما قاله الشيخ عن طريقته من حيث المحتوى و الشكل في هذه الرسالة.

قال أوّلا {أوضّح فيها حقّية مذهب العارفين، و بطلان قول الطاعنين من المنكرين} و و هذا يعني أنه سيجمع الدرجات الثلاث؛ سيذكر النتيجة التي هي {مذهب العارفين}. و سيذكر الأدلّة المؤيدة التي توضّح {حقّية} ذلك المذهب، و سيذكر الأدلّة المعارضة التي عليها أسس {الطاعنين} طعنهم و إنكارهم على ذلك المذهب. لكن هل سيستقصي الشيخ كل الأدلّة المؤيدة، و كل الأدلة المعارضة، فهذا أمر لن نعرفه إلا بعد الفراغ من دراسة الرسالة إن شاء الله. إلا أن الشيخ أشار إلى ما يمكن أن نعتبره دلالة

في المسألة. لأنه قال واصفاً محتوى الرسالة {مشتملة على صفوة ما ظهر لي من الحدس في هذه المسألة، و محتوية على زبدة ما انتهى إليه نظري في تلك المعركة}. فكلمة {صفوة} و {زبدة} تدلّ على عدم الاستقصاء، و لكن على نوع من التلخيص و أخذ القدر الكافي و الأقوى من الحجج. هذا فيما يتعلق بالمحتوى.

أما فيما يتعلّق بالصورة، فقال {و أردنا أن نقرر تلك المسألة على طريق الناظرين، و أن نسلك مسلك المناظرة مع الطاعنين، و نثبتها بحجج قويّة}. فإذن على عكس طريقة العارفين الذين يتكلّمون و كأنه لا يوجد غيرهم في الساحة، أي يتكلّمون مباشرة عن ما يعرفونه و لا يفترضون وجود خصوم تجب مجادلتهم عند كل معنى يذكرونه، بل الشيخ هنا سيقرر المسألة على طريقة أهل النظر الفكري، و سيجعل كل شئ يقوله عرضة للمطاعن و يناقشها و لن يأخذ الأشياء كمسلّمات أو كأن القارئ و السامع واثق بذات الشيخ فيقبل منه ما يفيضه عليه. فالرسالة جدلية الصورة إذن.

ج- الغاية من المجادلة في الرسالة في نهاية المطاف تتمثل في أمرين:

الأوّل {ندفع بها عنها طعن المنكرين}. و الأخرى {نشدّ بها رغبة الطالبين}. فالمقصود أن المنكر عنده عقبات فكرية تحول بينه و بين توحيد العارفين، و كذلك الطالب للمعرفة الكشفية على الطريقة العرفانية قد يضعف عن السلوك و تحمّل مشاقّه و الجهاد في سبيل المكاشفة و الفتح لأنه لا يملك من الأفكار ما يكفي ليشدّ على رغبته تلك فإن الألم و التعب لو دخل تبدأ الأفكار المعارضة و الوسوسة في النفس و ينكص السالك على عقبيه و العياذ بالله. فمن أجل إزاحة العقبات الفكرية، و إماطة الأذى الذهني عن الطريق الصوفي، كتب الشيخ الرسالة و وضّح مذهب العارفين {بحجج قويّة}. فلعلّ المنكر بهذه الحجج و إن لم يتذوّق المعنى العرفاني، لكن على الأقلّ حين لا يجد في ذهنه أي فكرة تعارض ما يدعو إليه العارفون، لعله يُوفَّق إلى سلوك الطريق الصوفي. و كذلك السالك المبتدئ أو الراغب في السلوك المتردد الذي لم يعقد العزم كل العزم على السلوك لأنه غير واثق بأن الطريق يوصل إلى شئ، لعله إذا شمّ رائحة التوحيد أو ظهرت بارقة من أنواره في ذهنه بالنظر الفكري القوي الذي سيعرضه الشيخ، لعل نار الحماس و العزيمة ينقدح في نفسه فيتّخذ إلى ربّه سبيلا. الدفع و الشدّ لا يعني كما ترى أكثر من وسيلة، وسيلة لشئ أهم و هو المطلوب و المرغوب و الواجب، أي سلوك طريقة العارفين على شرط العارفين. فالفكرة في هذا الطريق إما أن تكون عقبة و إما أن تكون وسيلة، بالنسبة للمنكرين هي عقبة، و بالنسبة للطالبين هي وسيلة، فكتب الشيخ رسالته للفريقين، و الله يهدي من يشاء لصراط مستقيم.

د-سمّى الشيخ مطلب التوحيد باسمين: مسألةَ وَ معركة. لماذا؟

هي مسألة لأن النفوس تسأل عنها، و تطلب التحقق بحقيقتها، و كل نفس طالبة لمعنى الوجود بالضرورة، و لكل نفس تعلّق بمعنى ما ترى أنه هو معنى الوجود على الحقيقة. و كل ما سوى ذلك من تصورات و مساعي و قيم في حياة الشخص تتفرّع عن رؤيته للوجود و ذلك المعنى، فإذن هي المسألة الكبرى.

و هي معركة لأن الأذهان تختلف فيها، و الجهاد الأكبر موضوعه الوصول إلى حقيقتها. و يتفرّع عن هذا الوصف؛ كما أن المعارك المادّية في الحروب البشرية تقتضي أن يتفرّغ المحارب للحرب و يجعل كل تركيزه في الحرب و الانتصار فيها، كذلك تلك المعركة المعنوية تقتضي أن يتفرّغ الطالب لها بأقصى درجة ممكنة من التفرّغ و يجعل كل أو جلّ تركيزه فيها و لقول الصواب فيها.

الباب (٤)

{اللهم اجعلنا من زمرة الناجين الفائزين، دون الضالّين المردودين. يا إخوان التحصيل، سارعوا إلى تحصيل الكمال الحقيقي و البقاء الأبدي، قبل أن يتسارع إليكم الفناء الضروري و الفوت البدني، و بادروا في حياتكم قبل أن يتبادر إليكم الموت الطبيعي، و استعينوا به في كل الأمور و توكّلوا عليه إن كنتم مؤمنين}

أقول:

أ-على الرغم من أن التوحيد العرفاني يثبت الوحدة الوجودية المطلقة، فإن هذا لا يؤثر على مصير الناس و لا يجعله مُوحَّداً، و هذا أكثر ما يخشاه أعداء العرفان. هم يحسبون أن إثبات الوحدة المطلقة يوجب بالضرورة أن المؤمن مثل الكافر، و الفائز مثل الخاسر، و المقبول مثل المردود، و الطائع مثل العاصي، و الجنّة مثل النار، من كل الوجوه. و هذا باطل ما قال به عارف محقق. و الشيخ يقول {اللهم اجعلنا من زمرة الناجين الفائزين، دون الضالّين المردودين}. فإذن الناس على قسمين عموماً، "فريق في الجنّة و فريق في السعير". بعضهم حصّل الكمال الحقيقي و بعضهم لم يحصّله. فإذن وحدة الوجود لا تفترض و لا تقتضي وحدة الماهيات. و أحدية الحقّ لا يلزم منها أحدية الخلق.

ب-افتتح الشيخ سعيه في إثبات مذهب العارفين بالدعاء و التوسّل إلى نور الأنوار جلّ جلاله. و ذلك لعلمه و شعوره بأن نور العقل لا يمكن أن يحصل إلا به تعالى، لقوله "من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه"، فكل تفكير المفكرين لا يهدي لشئ بدون إذن النور سبحانه و إمداده و جعله و توفيقه. و هذه إشكالية أخرى عند الكثير من أعداء العرفان و الفلسفة و علم الكلام. هم يظنون أن كثرة استعمال القوم للعقل و الفكر يعني الاستغناء عن الله تعالى و عن الوحي، و ذلك غير صحيح، و إن كان هو الذي يحصل كثيراً لطوائف من الناس، إلا أن الملازمة غير ضرورية بل و لا يقترن استعمال العقل المجرّد بالإعراض عن الله و الوحي إلا عند مَن لم يفقه أصلًا شيئًا عن الوحي و الدين النبوي. من يستغل الفكر للكفر، هو كافر من قبل أن يستعمل الفكر.

ج-ربط الشيخ بين معرفة التوحيد و بين النجاة و الضلال، يعني أنه يرى معرفة التوحيد سبب النجاة و عدم معرفته سبب الضلال و الهلاك الأبدي. و ذلك قول النبي صلى الله عليه و سلم "قولوا لا إله إلا الله تُفلحوا". فمدار الأمر كلّه على التوحيد. و المعارف كلّها ثمار شجرة التوحيد. و بيان ذلك: أن معرفة الوجود الحقيقي يتضمّن معرفة كل الموجودات إجمالًا، لا معرفة ماهيات كل الموجودات تفصيلًا فإن ذلك لا يحيط به إلا الله تعالى. لكن على سبيل المثال؛ العلم بأن لله تعالى أسماء كمال و جمال و جلال، و أن أسماءه عين ذاته، و أن كل شئ مظاهر لتلك الأسماء، فهذا يعني بالضرورة أن وجود مظاهر للجمال و أخرى للجلال، هو أمر ضروري في الوجود. فإذا وجدنا بعد ذلك الجنّة و النار، العلم و الجهل، السلام و الحرب، الحبّ و الكره، فلن نستغرب و لن نكفر و نلحد لوجود الشرّ في العالَم. و إذا عرفنا أن الإسم الإلهي مطلق لكن مظاهره لها درجات في إظهار ذلك الإطلاق، فحينها سنعرف أن للجنّة درجات و للنار دركات، و على هذا النمط، و كذلك حين نعرف أن الوجود واحد و نوره واحد و هو شئ واحد فسنقطع بأنه لا توجد حدود قاطعة بين الأشياء بل كل شئ متّصل بالضرورة بكل شئ، و لابدّ أن توجد برازخ تصل بين الأشياء المنفصلة ظاهراً. و على هذا القياس. أهمّ المهمات، و رأس الأولويات، العلم بالوحدة

الإلهية. فينبغي أن يكون أوّل علم يدرسه الإنسان، و العلم الذي لا ينقطع عن دراسته و تأمله و ذكره مهما امتدّ به الزمان. فالوحدة الإلهية موضوع تغنّي أهل الذكر و موضوع تأمل أهل الفكر، بل هي ذات الذكر و الفكر لمن عرف نفس الأمر. "سبحان الذي أسرى بعبده" هو الذي أسرى "بعبده" فالعبد به أسرى، فهو الذي أسرى و هو الذي أُسري إليه و هو طريق الإسراء كلّه.

د- {يا إخوان التحصيل}. الأخوّة تعني وجود أب أو أم مشترك. فلأن للذات الإنسانية مقامات وجودية متعددة، يكون للذات إخوة بحسب كل مقام. و أشرف الأنساب هو الألباب، و هو النسب الباقي و أما الأنساب المادية ففانية. كل نسب مقطوع إلا نسب النور العقلي. هذه هي "العالمية" و "الأخوة الإنسانية" على التحقيق. و لا زوال للعنصرية و العصبية الجاهلية فعلياً إلا باعتماد هذا النسب كالرابط الأكبر أو الأوحد في حياة الناس. فكل إنسان فرد مستقلّ من جهة و مرتبط بالآخرين بحسب الأصل المشترك بينهما في مقام ما، و العبرة عندهم بالأصول المعنوية، أي عند أهل العلم. كما قال الحكيم المتنبي:

{قد كان بيننا لو رعيتم ذاك معرفة . إن المعارف في أهل النهى ذِمَمُ}

و على هذا الأساس قال الشيخ {يا إخوان التحصيل} أي تحصيل المعرفة. لكن لأن المعرفة تأتي بطريقين رئيسيين: الحصول و الحضور، و الحصول هو الاجتهاد بالذهني و الحضور هو الكشف الروحي، و الرابط الأدنى هو الذهن و الرابط الأعلى هو الروح، و الكلّ على خير، و فضل الروح على الذهن كفضل العرش على السماء. و حيث أن هذا الكتاب موضوع للبحث على أساس الذهن و أبحاثه التحصيلية الفكرية، و حيث أن أوّل رابط بين أهل العلم و طلبته هو رابط الذهن أي أوّل رابط من الأدنى و هو الحدّ الأدنى الذي لا يدخل جنّة المعرفة مَن لم يكن له منه نصيب، قال الشيخ {يا إخوان التحصيل}، و قال بعدها يحثّ أهل هذه الدرجة إلى الترقّي {سارعوا إلى تحصيل الكمال الحقيقي و البقاء الأبدي} مما يدلّ على أن درجة التحصيل دون الكمال الحقيقي و البقاء الأبدي، لأن الذهن أقرب للبدن منه إلى عالم البقاء الأبدي، إذ البقاء للروح، أما السماوات و الأرض أي الذهن و البدن ستتبدّل، و أما العرش فلا يتبدّل، و لذلك يقول لهم {سارعوا إلى تحصيل الكمال الحقيقي و البقاء الأبدي} و هي درجة الكشف و الذوق {قبل أن يتسارع إليكم الفناء الضروري و الفوت البدني و بادروا في حياتكم قبل أن يتبادر إليكم الموت الطبيعي} يريد أن الفناء و الفوت و الموت، انتهاء السماء و الأرض و ما بينهما، بالتالي كل ما حصّلتموه بوسائل الذهن و البدن و العواطف المتولّدة منهما و الأوهام المركّبة بهما، سيزول و يتبدّل حتماً فتخسروا ما حصّلتموه لزوال النشأة المناسبة له. فكل شئ دون مرتبة العرش في المعرفة لا وزن له بعد الموت. فإن قلتم: لكن أذهاننا ضعيفة و نجد فينا ضعفاً عن السير في طريق الكشف. قال لكم الشيخ {و استعينوا به في كلّ الأمور و توكّلوا عليه إن كنتم مؤمنين} و هو العمدة المطلقة، كما قال صاحب الكشف المحمدي الأعلى "إيّاك نعبد و إيّاك نستعين". فالاستعانة به و التوكّل عليه جبريل المعراج و براقه، به تحصل الدرجات و هو يوصل إلى أتمّ الغايات. و الإيمان بثمرة السلوك شرط قبل السلوك، و إلا لما سلك أحد، و لإيجاد هذا الإيمان بإذن الله وضع الشيخ الكتاب حتى يكون نفحة و رشحة تؤيد العقل في قبول مطلب العارفين، كما قال تعالى "و ما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله و يجعل الرجس على الذين لا يعقلون". فالتعقلّ سبب الإيمان بإذن الله، و للتعقّل وضع الشيخ الكتاب، و إذن الله يأتي لمن يستعين به و يتوكّل عليه كما قال تعالى "و من يتوكّل على الله فهو حسبه".

و على ذلك، أقلّ درجات قارئ هذا الكتاب أن يكون ممن يرى التفكّر أحسن الأعمال، و لأنه يرى ذلك لابدّ أيضاً أن يكون فيه باباً مفتوحاً لقبول ما يريد عليه من أفكار جديدة لعلّها ترفعه فوق مستوى التفكير

الذهني العادي، لأن التفكّر يقوم على فرضية وجود أشياء جديدة لا يعلمها المفكّر، و من تلك الأشياء الجديدة وجود وسيلة للمعرفة في التفكّر، لا أقلّ أن المفكّر سمع أو قرأ عن أناس في الشرق و الغرب و في القديم و الحديث يقولون بوجود تلك الوسيلة أو الوسائل كالوحي و الكشف، و اتّفاق كل هؤلاء على وجود تلك الوسائل فوق الفكرية الذهنية ينبغي أن يميل به إلى قبول وجودها و لو من باب التسليم الأوّلي أو لا أقلّ جعلها في المسائل التي يريد التحرّي عنها و البحث فيها. فإن كان كذلك، دخل في قول الشيخ {يا إخوان التحصيل} و ما تلاه من كلامه المنيف.

(الباب ٥)

{ اعلم أن الوجود مشترك بين الوجودات الخاصّة كلّها، لا بحسب اللفظ بل بحسب المعنى، كما بيّناه في سائر كتبنا}

أقول:

أ-توجد ثلاث فقرات في هذه العبارة. الأولى نتيجة و الثانية تحديد للنتيجة و الثالثة إحالة. و يمكن أن نقول أنها من فقرتين فقط، واحدة مجملة و الثانية إحالة لمزيد من التفصيل حول ما يثبت صحة تلك النتيجة. مما يعني أن كمال شرح النتيجة يعتمد على دراسة كتب الشيخ الأخرى.

ب-النتيجة محورها قضية الوجود. يوجد الوجود و يوجد الوجودات. الوجود عامّ، الوجودات خاصّة. فالسؤال هو: هل وجود كل وجود خاصّ هو وجود خاصّ به، أي هل وجود الشمس هو نفس وجود القمر أم لا. الشيخ يقول: الوجود واحد. و ليس فقط من حيث اللفظ، أي من حيث أننا نقول "الشمس موجودة" و "القمر موجود" فيكون الاشتراك كأنه اشتراك لغوي لفظي فقط لا حقيقي في الخارج، أي كأنه لعب بالألفاظ و اعتماد على الاستعمال اللغوي الشائع كدليل لإثبات الواقع. الشيخ ينفي هذا. و يقول: بل في الحقيقة الوجود واحد مشترك عام بين كل الوجودات الخاصّة المقيّدة المحدودة، فوجود الشمس هو وجود القمر، و وجود القمر هو وجود الشجر.

ج-لو نظرنا في أي وجود خاصّ، مثل الشمس، ماذا نرى. سنرى أننا نلاحظ الشمس من حيثيتين؛ الأولى صفاتها الخاصّة، كأنها جرم مضئ يظهر لنا في السماء و من آثاره كذا و كذا و لونه كذا و شكله كذا إلى آخر المقولات المعروفة التي تميّز الشمس على القمر و تجعل الشمس شمساً. هذه الأمور كلّها نسمّيها بكلمة واحدة للاختصار و نقول "الماهية" فماهية الشمس هي كذا و كذا مما سبق. الآن، النظرة الظاهرة قد تقتصر على هذا الوجه فتضطر إلى القول بأن الماهية هي وجود الشئ لا غير، فكأن الماهية و الوجود شئ واحد في الواقع، فينتج بالضرورة أن "الوجود" غير مشترك بين الوجودات الخاصّة، بل لكل وجود خاصّ وجوده الخاصّ به الذي يُميّزه عن غيره تمييزاً مطلقاً و حدّياً. فيصير كل وجود خاصّ كفرد مستقلّ. لكن الشيخ يقول شيئا آخراً، و هو حقانية الحيثية الأخرى التي هي وجود هذه الماهية. فالشئ ينقسم تحليلياً إلى الوجود و ماهيته الخاصّة. فهذه هي الدرجة الأولى. فما الذي يبرر هذه القسمة في الحقيقة أو من حيث "المعنى" لا فقط من حيث "اللفظ"؟ الحكمة بحث في الحقائق و إنما نظرها في الألفاظ باعتبارها دلائل على الحقائق، و العبث باللغة و النظر للوجود من منظار لغة قاصرة في التعبير عن الواقع هو كما قلنا "عبث" لا غير. فقولنا أن الشمس موجودة و القمر موجودة، ينتج لغويا أن لفظة الوجود ظهرت في العبارتين، و هذا لا يدلّ بنفسه على أنه فعلًا يوجد اشتراك بين الشمس و القمر من حيث الوجود. فالسؤال الأوّل هو: ما الذي يبرر واقعياً تقسيم الشئ إلى وجود و ماهية؟ السؤال الثاني يترتب على وجود مبرر: ما الذي يثبت أن الوجود واحد بين كل الماهيات؟ و الشيخ في هذه الفقرة لا يُفصّل الجواب عن هذين السؤالين، لكنه يذكر النتيجة و هي وجود مبرر للتقسيم و أن الوجود واحد بين كل الماهيات. و يبدو أن تقريرهما موجود في "سائر كتبنا".

د- {الوجود مشترك بين الوجودات الخاصّة كلّها..بحسب المعنى} هي العبارة التجريدية الاصطلاحية للآية القرءآنية "الله نور السموات و الأرض..و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور". حين وصلت لنهاية الفقرة (ج) السابقة، كنت أتحاور مع أخي في موضوع يشبه الموضوع محلّ الكلام. قلت: إن العرفاء و الحكماء قد يقولون الشئ من القرءان و لكن يصيغون العبارة بصورة غير قرءانية، فيحسب الجاهل أنهم جاءوا بالعبارة و الفكرة من غير القرءآن. فقال: و لماذا لا يستعملون نفس العبارة القرءآنية؟ قلت: لأن الكثير من الناس إما اشتبه عليه اللفظ القرءآني و إما لا يؤمن بالقرءان حقّ الإيمان، فمن أجل إيصال مطالب القرءآن يقومون بتنزيل الفكرة و صياغتها تجريدياً بنحو يفهمه من لم يفهمه من مصدره الأصلي. فالاشتباه كأن يقرأ أحدهم "الله نور" فيتخيّل من حيث يشعر أو لا يشعر أن النور هنا هو نور المصباح المادي أو ضوء الشمعة مثلًا. و لا يكاد يعقل شيئا من معنى النورانية سوى ذلك النور الظلّي و المجازي و الرمزي. و حين يقرأ "الله نور" يتخيّل أنه يوجد شئ يُضادّ الله و هو الظلام، كما أنه يجد في العالَم المادي نورا و ظلاما، نهارا و ليلًا، فيقيس الأمر على الله سبحانه. فلو قلت لمثل هذا "الله نور السموات و الأرض" فلن يفهم منها شيئاً له قيمة، هذا إن فهم شيئاً أصلًا. و أما الذي لا يؤمن بالقرءآن من حيث هو وحي نبوي عربي محمدي، فالقضية أوضح، و حيث أن العبرة الأساسية هي بالمعاني و المقاصد، و التوحيد لا يقتصر على التوحيد المأخوذ بواسطة الأنبياء الظاهريين، فيجوز من باب الرحمة الواسعة تنزيل و صياغة المطالب القرءآنية بصورة محايدة مِلّيّاً. لكن في نهاية المطاف، لو نظرت في ما يفهمه المتعقل للقرءآن من قوله تعالى "الله نور السموات و الأرض" ثم نظرت في ما يقصده العارف بمقالة {الوجود مشترك بين الوجودات الخاصّة كلّها} فستجد أن المضمون واحد بالنحو الكافي. و لذلك تجد أشدّ الناس تمسّكاً بالقرءآن و الحديث هم العرفاء و الحكماء المحققين. لأنهم بالإضافة لوجدانهم حقائق الأمور في القرءآن، فإن في القرءآن زيادة البركة و الجمال و القدسية و الجاذبية الروحية التي لا يجدونها في الأبحاث الذهنية و التأملات الفكرية. العرفاء كالطيور، و الأنبياء كالأشجار، و مهما طار العارف فإن بيته و مستقرّه لا يكون إلا على فروع النبوّة.

هـ-{اعلم أن الوجود}. هذه هي أهم عبارة في العلم كلّه و تاريخ البشرية، و هي مفتاح كل شئ و قاعدة مدينة العلم و أساس السعادة الدنيوية و الأخروية. افتتح بها المتن الفعلي لأنها الفاتحة الكبرى لكل خير. بدأت ب {اعلم} لأن طلب العلم خير الأعمال، و طالب العلم وحده المستحقّ للخطاب، و العلم أشرف القِيَم، و من لا يريد العلم لا فائدة من إخباره و محاورته بالكلّية. و أوّل مواضيع العلم هي التأمل في مفهوم {الوجود}، و لذلك بدأ بالنظر في الوجود. لأنه لا يوجد أبسط و لا أعظم و لا أهم من حقيقة الوجود. و كل شئ آخر يتفرّع عن هذه الحقيقة لأن كل شئ آخر سيكون بحث و تأمل في ما هو موجود و طبائع الموجودات و شؤونها. فإذن قوله {اعلم أن الوجود} هو مختصر و خلاصة أعظم ما يجعل الإنسان إنساناً، و الحياة حياة، و السعي سعياً ناجحاً.

و- لماذا بدأ بالتأمل في الوجود و ليس العدم؟ و لماذا افترض تحقق الوجود و لم يبحث فيه؟ و الجواب: لأن نفس إنكار الوجود هو إثبات له. إذ المنكر لا يكون إلا موجوداً، و الإنكار فعل و هو وجود، هذا أقلّ ما يقال في الجواب. فثبوت حقيقة الوجود هو البديهية الأولى و الجوهرية بغض النظر عن كل ما سيُقال بعد ذلك عنه و عن غيره على فرض تحقق غيره. جواب آخر: حين افتتح ب {اعلم} علم بالضرورة تحقق الوجود، لأن التعلم و العلم بالشئ و علم الإنسان أنه يعلم و شعوره بالتعلّم و إدراكه الواقعية الذاتية

لنفسه و لوعيه، كل ذلك شاهد مباشر على حقيقة الوجود. فكون الإنسان يعلم شاهد على تحقق الوجود. العلم ذاته وجود.

ز- لا يستطيع الشاهد أن يشهد وجوداً مجرّداً عن الكمال أو عن الماهية. يستحيل. كل ما تشهده إما أن يكون الوجود العام أو وجوداً خاصّاً. لذلك لو فتّشت عقلك، لن ترى إلا مفهوم الوجود المطلق أو صور الماهيات الخاصّة. و الشيخ حين يقول {اعلم أن الوجود مشترك} فإنه لا يقصد بالوجود وجوداً خاصّاً من بين الوجودات مهما كان عظيماً، لكنه يقصد نفس حقيقة الوجود، أي أنه في الواقع ثمّة ذات و هذه الذات هي "الوجود" بالمعنى المطلق التام لذلك. و الاشتراك إذن يعني أن الوجودات الخاصّة هي مظاهر لذلك الوجود الواحد المطلق، لأن الماهيات تختلف فيما بينها، فالذي يجعل الماهية ثابتة في الواقع ما هو؟ إما أن يكون خاصّية من خصوصياتها أو شئ وراء هذه الخصوصيات؟ إن قلنا أنه خصوصية ما، فهذا يعني أن كل ماهية ليس فيها هذه الخصوصية لن تكون موجودة، و الحقّ أن كل الماهيات متحققة و ثابتة أعيانها إذ يستحيل أن يخرج شئ من العدم و لا سبب للاعتقاد بأن بعض الماهيات الممكنة متحققة دون البعض الآخر، و بناء على هاتين المقدّمتين نعلم أن كل ماهية ممكنة فهي قائمة ثابتة. فلا يمكن أن تكون الماهية هي سبب القيام و الثبوت و التحقق، لأن الماهيات تختلف و بعضها يضادّ البعض في الجوهر و بعضها يختلف عن البعض في الأعراض، و الكلّ قائم ثابت حقيقي، و لذلك قال الشيخ {الوجود مشترك بين الوجودات الخاصّة كلّها} فأثبت بذلك تحقق كل الوجودات الخاصّة، و لذلك سمّاها {الوجودات} و لولا أنها موجودة لما سمّاها بذلك. فالذي يجعل الماهية موجودة لا يمكن أن يكون خاصّية من خصوصياتها، لا الجوهرية و لا العرضية، بالتالي لا يبقى إلا أنها موجودة بوجود هو فوق الماهيات كلّها، و ذلك هو مفهوم و مدلول {الوجود}. و كل ذلك في قوله تعالى "أمّن هو قائم على كل نفس" و قوله "إن الله يمسك السموات و الأرض أن تزولا و لئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده" و قوله "و هو معكم أينما كنتم". فالوجود مع كل الماهيات، بدون أي استثناءات. فالنظر في أي ماهية يُعتَبَر وسيلة لمشاهدة الهوية الإلهية، و ذلك في قوله تعالى "و لله المشرق و المغرب فأينما تولّوا فثمّ وجه الله إن الله واسع عليم".

(الباب ٦)

{ ومنِ البيِّن أن حقيقته من حيثُ هي هي لا تقبلُ العدمَ لذاتها؛ لامتناع اتِّصاف أحد النقيضَينِ بالآخر وَ امتناع انقلاب طبيعته إلى طبيعة الآخر، ومتى امتنع عليها لذاتها كانت واجبة لذاتها}

أقول:

١-الحقيقة والطبيعة والصفة، هذه ثلاث كلمات يذكرها والمقصود بها شئ واحد، لكن لأنه يتكلّم عن الشئ الواحد وينسب شؤونه الذاتية له فإنه من الحسن استعمال أكثر من كلمة ليتضح المقال. الكلام هنا كلّه عن جوهر ولباب الوجود، في ذات الذات وذاتيات الذات. هنا الأرض النهائية للعلم ومعرفة أي شئ. أصل الأصول ومبدأ المبادئ وجوهر الجواهر. كل ما سوى ذلك ينبني على قضية حقيقة وطبيعة وصفة الوجود. لأن كل ما سوى ذلك هو كلام عن الموجود والوجودات وما هو موجود وما ينبغي أن يكون موجوداً. فمدار الأمر والعلم كله على معرفة الوجود.

٢- قوله {ومِن البيِّن} يكشف عن أن الحقيقة المقصودة هي من البيّنات والبديهيات الظاهرة بنفسها والمُظهرة لغيرها، لأنها أجلى المعروفات. ومع ذلك استدلّ عليها فقال {لامتناع..الخ} أي بالرغم من كونها بيّنة استدلّ عليها ببيّنة. حتى يجتمع الوجدان والبرهان فيتم الإيقان وتستقرّ الأذهان وتجد النفوس الإطمئنان.

٣-{حقيقته من حيث هي هي} أي حقيقة الوجود. وما معنى قيد {من حيث هي هي}؟ لأننا قد ننظر للوجود من حيث هو هو، وقد ننظر له من حيثيات أخرى كالوجود المنسوب لشئ من الوجودات أو وجود شئ من الأشياء. فكأننا نسأل: هل الوجود موجود؟ والجواب البديهي: نعم. بل نفس وجود السؤال دليل على تحقق الوجود وأنه ثَمَّ شئ.

٤-الوجود والعدم. لا يوجد احتمال ثالث في العقل. إما وجود وإماعدم. لكن احتمالية العدم لو تأملنا فيها سنجد أنها غير موجودة في العقل على التحقيق، بل هي مأخوذة من عدم نسبي ومقارنته بشئ أو أشياء موجودة، ثم يتم تجريد المفهوم النسبي وتوهم معنى الإطلاق والتعالي والخلوص له. فالعدم ليس بشئ، ولذلك لو قرأنا حتى في المعنى اللغوي للكلمة سنجد أنه مأخوذ من فقد شئ كما تقول عن الفقير بأنه "معدم" وواضح أن الفقير موجود، والمال الذي انعدم عنده موجود، والمحيط والبيئة موجودة، وإن كان الفقير قد فقد شيئاً فقد وجد أشياء مثل البدن والصحة وحتى اللباس أحياناً وهكذا. فالعدم دائماً سلب في وسط محيط من الإثبات والوجود. فالعدم حدّ، والحدّ يفترض وجود المحدود في صلب مفهومه وحقيقته وعينه، بالتالي العدم غارق في بحر الوجود. ولذلك من كل وجه، العدم ليس مقابلًا للوجود بمعنى التقابل المطلق وكأنه حقيقة تواجه حقيقة. الحاصل أنه ما ثمّ إلا الوجود، لا ضدّ له.

٥- قوله {واجبة} فيه مفهوم الوجوب. فما هو الوجوب؟ قالوا: كل موجود أو معقول أو مفهوم على الإطلاق لا يخرج عن أحد ثلاثة أحكام: الوجوب والإمكان والامتناع. فالممتنع ما يلزم عن تصوّر وجوده محال، بالتالي هو العدم. الممكن هو الذي يحتمل الوجود ويحتمل العدم، فيكون وجوده لعلّة غير ذاته بل يقوم

وجوده على غيره وبغيره وهذا الغير لابدّ أن يكون واجباً وإلا لو كان ممكناً لعاد السؤال على هذا الممكن "ما الذي رجّح وجوده بدلًا من ترجيح عدمه" ولا حلّ لهذا السؤال المعقول إلا بإثبات موجود واجب هو علّة له. وأخيراً يوجد الواجب. هذه هي القسمة المشهورة باختصار. لكن التحقيق يعطي أن مفهوم الممكن والممتنع إنما هو شيئ مأخوذ من مستوى الخلق المتدني وتم تجريده وحمله على الحقيقة المتعالية والحقائق العليا، توضيح ذلك: أننا نرى مثلًا في الغرفة يوجد كرسي، ونتخيّل أنه لا يوجد كرسي، فنقول "وجود هذا الكرسي ممكن، لأنه من المحتمل أن لا يكون ثم كرسي ويحتمل أن يكون ثمّ كرسي، بالتالي يحتمل الوجود والعدم، فكان لابد من وجوده أن يكون لعلّة أو سلسلة علل تنتهي إلى علّة لا علّة لها، والسلسلة هي كأن نقول: أنا أريد الجلوس فاشتريت الكرسي. فالعلة هي رغبتي في الجلوس. لكن ما علّة هذه الرغبة؟ هي أن جسمي معمول بطريقة تحتاج إلى الجلوس وإلا تتعب. وما علّة كون جسمي بهذه الطريقة دون غيرها؟ وهكذا نتسلسل في الممكنات حتى نصل إلى علّة هي علّة لكل هذه العلل والتي لولا افتراض تحققها لما أمكن تصوّر تحقق كل سلسلة العلل الناشئة عنها. وبناء على مثل هذه الملاحظات الدنيوية والكونية، يتم استخلاص مفهوم الممكن والممتنع. لكن حين نصعد إلى حقيقة الأعيان الثابتة في العلم الإلهي، وهي مبادئ كل صورة كونية حادثة، وأصل كل الظلال النازلة، يُنسَف مفهوم الممكن والممتنع. لأن كل موجود متحقق في العلم الإلهي، فالله تعالى يعلم كل شيئ، وكل شيئ هنا مطلقة. فكل ما نتخيّل نحن في هذه المستويات المتدنية من التحقق أنه "ممكن" هو في الحقيقة واقع ومتحقق وكائن في العلم الإلهي. وعليه، لا "ممكن"، بل ما ثمّ إلا حقائق لانهائية كسلسلة أعداد لا نهائية موجودة ومتحققة في العلم الإلهي غير المتناهي من وجه. وحيث أن مفهوم الممكن قد بطل، فإن مفهوم الممتنع الباطل بذاته يزداد بطلاناً. فلا يبقى إلا مفهوم الواجب وحقيقته. فالوجود هو الوجوب. بل حتى ما يعتبره أكثر الناس "ممكناً" في العوالم المخلوقة، كالكرسي الذي ضربنا به المثل، أو كوقوع حادثة ما، هو عند التحقيق واجب، بناء على مفهوم المشيئة الإلهية والأسماء الإلهية التي هي علّة كل شيئ ولا علّة لها إلا ذاتها. فكل ما يقع وينزل يكون ضرورة وواجب حسب التأويل الأعلى والفهم الأقصى للحقيقة. فمفهوم الممكن ناتج عن ضيق وظلام في الذهن. الوجود هو الوجوب.

٦- {واجبة لذاتها}. المفهوم من قيد "لذاتها" إما أنه يقصد إيضاح الواضح، بمعنى أن كل وجوب هو وجوب للذات، وإما أنه يريد القول بأنه يوجد شيئ واجب لذاته ويوجد شيئ واجب لغيره أو بغيره. فأيهما هو الحق في نفس الأمر؟الاحتمال الثاني يفيد بأن الواجب ينقسم إلى قسمين: واجب لذاته وواجب لغيره. وبما أن الاحتمال الأول يشترك مع هذا الاحتمال في كونه يقرّ بوجود واجب لذاته، فلا يبقى إلا أن نثبت وجود واجب لغيره حتى يصدق الاحتمال الثاني. فأوّل ما نستفيده هنا أن وجود الواجب لذاته أمر مقرر ومطلق ولا خلاف فيه. وأوّل ما يصدق عليه مفهوم الواجب لذاته هو حقيقة الوجود من حيث هي هي. فالوجود أي نفس الواقع وما هو قائم (لا نملك كلمات أكثر عن ذكر معنى التحقق غير هذه وأشباهها)، هذا الوجود أمر ثابت مطلق لذاته بذاته في ذاته عند ذاته. بعبارة أخرى: النور مطلق والقائم نور يشعّ طولًا وعرضاً أزلًا وأبداً وفوق كل المفاهيم والحقائق وقبلها وفيها وعندها. الأمر نور تام لا علّة له ولا ضدّ له ولا غير فيه. "هو الأول والآخر والظاهر والباطن". هذا عن الواجب لذاته. فما هو الواجب لغيره؟ هذا بحث المفروض أنه سيأتي في باب آخر. لأن مقصود هذا الباب هو إثبات الواجب لذاته فقط، وقد تمّ.

٧- الدليل الذي ذكره على إثبات أن حقيقة الوجود واجبة لذاتها هو {لامتناع اتصاف أحد النقيضين بالآخر، وامتناع انقلاب طبيعته إلى طبيعة الآخر}. فالكلام هنا على الوجود والعدم. وليس عن الوجوب والإمكان والامتناع. فيجب الفصل بين هذه المستويين أثناء التأمل. ففي البدء ننظر في الوجود والعدم. ثم بعد أن نصل إلى نتيجة، نذهب إلى بحث الوجوب والإمكان والامتناع. وهذا ما فعله الشيخ رضي الله عنه. فبعد أن أثبت امتناع العدم خرج بسهولة وضرورة إلى وجوب الوجود. فالفصل في القضية الأولى يؤدي للفصل في القضية الثانية. فلننظر في الدليل.

الدليل يقوم على نفي قضيتين. الأولى {امتناع اتصاف أحد النقيضين بالآخر}. أي مبدأ عدم اجتماع النقيضين، وهو مبدأ عقلي بديهي وهو أساس كل معرفة. لأننا لو قلنا بإمكان اجتماع النقيضين (مع تذكر القيود التي إن تحققت جاز اجتماع النقيضين، كأن يجتمعا من وجهين مختلفين)، لأمكن افتراض كل معروف على أنه غيره، وكل شئ على أنه ضدّه، فترتفع المعرفة كلها. البعض لعدم استيعابه للشروط والقيود التي يمتنع عند تحققها اجتماع النقيضين، ويجوز عند فقدها، يرى أن مبدأ اجتماع النقيضين جائز في العقل والواقع. وهذا اعتراض ناشئ عن جهل بالمقصود والمطلوب. فالسؤال الآن: هل يمكن أن يجتمع الوجود والعدم؟ هذا سؤال نحوي ولغوي عند التأمل، أي نحن نرصف الكلمات بجانب بعضها وليس أكثر. فإننا لو نظرنا في مدلول الكلمات سنجد أن السؤال يسقط فوراً. لأن الاجتماع أو دخول شئ على شئ، أو حصول شئ في شئ، كل ذلك مفاهيم وحقائق وجودية وغارقة في الحقيقة الوجودية. بينما "العدم" مفهوم يفترض أنه خارج الوجود ونقيض الوجود وضدّه وغيره وسواه ولا علاقة له به بالبتّة. وبمجرّد خروجه عن الوجود، نعرف استحالة اجتماعه مع الوجود، إذ أول شروط الاجتماع هي تحقق الموجودية. بعبارة أخرى: العدم عبد الوجود فلا يمكن أن يكون ربّه أو منافسه.

القضية الثانية هي {امتناع انقلاب طبيعته إلى طبيعة الآخر}. أي امتناع انقلاب طبيعة الوجود إلى طبيعة العدم. مرّة أخرى، مجرّد تصوّر المسألة كاف لحلّها، ولذلك افتتح الشيخ بكلمة "من البيّن". مفهوم "انقلاب" و مفهوم "طبيعة" أيضاً مفاهيم غارقة في الوجود. لأن الانقلاب من شئ إلى شئ، فكلاهما شئ، أي حقيقة الشيئية ثابتة. ولأن "طبيعة" كذلك تثبت تحقق شئ وثبوت معنى، والتحقق والشيئية والثبوت والمعنوية كلّها أمور وجودية، وكلّها مسلوبة عن العدم أو العدم هو سلب لها، العدم هو اللاتحقق واللاشئ وغير الثابت وفقد المعنى. فكيف ينقلب الوجود إلى عدم إن كان الانقلاب ذاته يستلزم الوجود. وحتى مفهوم انقلاب شئ إلى شئ مأخوذ من الواقع والخلق، كأن نقول "انقلبت العصا إلى حيّة" أو "انقلب السائل إلى بخار". فهذه كلها مظاهر نازلة مبنية على حقائق عليا تسمح لها بالكينونة، وبمجرّد العروج بالتعقل إلى مستوى الحقائق الثابتة المطلقة تذهب هذه الأوهام، فضلًا عن كون الانقلاب في هذا العالَم مبني على وجود شئ مشترك يسمح بالانقلاب، بالتالي الوجود المشترك ثابت بين المنقلبات التي ينعدم بعضها من وجه ويتحقق بعضها الآخر.

الحاصل أن ثبوت وجود النقيض شرط مسبق لابد من تحققه عقلًا وواقعاً حتى نبحث في إمكان اجتماعه مع نقيضه. وحيث أن العدم ليس بوجود ثابت، فإن مجرّد اعتباره ك"نقيض" للوجود هو أمر لغوي مجازي لا غير. وتحقق طبيعة الشئ شرط مسبق لازم يجوز بعد معرفته النظر في إمكان انقلابه إلى نقيضه، وحيث أن العدم ليست له طبيعة متحققة بل هو لفظة لا شئ وراءها في ذلك المستوى، فإن الوجود المطلق يستحيل أن ينقلب عدماً. وبما أن نفس حقيقة الوجود على هذه الشاكلة، فإنه يمتنع عليها

العدم لذاتها. وحيث لا مدخل للعدم إليها، فلا مدخل لمفهوم الإمكان عليها لأن الممكن ما كان بين الوجوب والعدم فحيث لا عدم فلا إمكان، بالتالي لا يبقى إلا الوجوب للوجود.

النتيجة: النور حيّ قيّوم ، من كل وجه معلوم.

{وتلك الحقيقة الواجبة لذاتها غير مأخوذة بقيد العموم، إذ لا تحقق للأمر العام من حيث هو عام في الخارج. وغير مأخوذة بقيد مُخصِّص من القيود الاعتبارية العدمية، لما مرّ. ولا بقيد مخصص من القيود الوجودية، لأن هذا القيد المخصص لها لو كان كالصورة بالنسبة إليها لتركّب الواجب لذاته من جزئَين أو أجزاء مختلفة هذا مُحال، ولو كان كالأمر العرضي بالنسبة إليها فلا يكون لازماً لنفس طبيعتها و إلا لاستحال أن يكون قيداً مخصصا وحينئذ افتقرت الحقيقة الواجبة في وجوبها الذاتي إلى غيرها المباين لها لامتناع وقوع التسلسل في الأمور المترتبة الواقعة بين طرفين حاصرين}

أقول: يشرح الشيخ رحمه الله معنى الإطلاق بالنسبة للحق تعالى. فحين نقول أن الله مطلق من القيود وفوق الحدود، فما معنى ذلك؟ معناه من حيث السلوب، أي من حيث نفي هذه القيود، ينقسم بانقسام هذه القيود التي لها ثلاثة أقسام. فقام الشيخ بنفي كل قسم من الأقسام الثلاثة عن الحق تعالى، وأتبع ذلك بدليل مختصر مباشر يُثبت صحة النفي. الإثبات يحتاج إلى دليل، والنفي يحتاج إلى دليل، حتى لو كان الدليل هو الاستدلال على أنه لا حاجة إلى دليل أو يستحيل وجود الدليل لكون الشئ بديهي المعنى للعقل أو السرّ المعنوي المشاهد للحقيقة. فلننظر بإذن الله في الأقسام الثلاثة، التي نفيها عن الحق سبحانه مساو لقول "لا إله". نفي القيود عند الحكماء مثل نفي الشركاء عند الأنبياء، وعلى التحقيق يوجد تطابق بين الاثنين في أعلى مستويات المعرفة ولا يوجد برد اليقين في التوحيد إلا مَن عقل براهين نفي القيود التي قررها الحكماء.

القيد الأول: العموم. قال الشيخ عن الحقيقة {غير مأخوذة بقيد العموم}. ما هو برهان الشيخ على هذا النفي؟ البرهان {إذ لا تحقق للأمر العام من حيث هو عام في الخارج}. بيان ذلك: بما أن الحقيقة الواجبة لذاتها قد ثبت وجودها وأنها عين الوجود والوجود عينها، فهي متحققة في الخارج وليست مجرّد مفهوم ذهني من اختراعات أو انتزاعات الذهن البشري. بعض الأمور قد يكون له وجود ذهني فقط، حسب الشائع وإلا فعندنا لا يوجد موجود ذهني إلا وله حقيقة خارجية، بل الموجود الذهني والموجود الخارجي كلاهما مظهر للحق تعالى "سنريهم ءاياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق". نعم، قد ينتزع الذهن مفهوماً جزئياً ومعنى فلا يكون لصورة هذا المعنى بهذا الاختزال الذي حصل له صورة خارجية، مثلًا مفهوم "العام". لو قلنا "إنسان"، هذا مفهوم عام. وقول الحكماء {لا تحقق للأمر العام من حيث هو عام في الخارج} معناه أن مفهوم "إنسان"، من حيث عمومه هذا لا تحقق له في الخارج، وإنما يوجد في الخارج تحقق لهذا المفهوم العام من حيث هو أساس لشخص من الأشخاص ذوي الخصائص المعينة التي تندرج تحت مفهوم الإنسان حسب التحليل الذهني الفلسفي، فمثلًا نجد في الخارج زيد وسارة. هكذا يقولون. وعندنا أنه يوجد في الخارج على الحقيقة "الإنسان"، وهو حقيقة جامعة لكل المعاني الجزئية والشخصية التي تفرّقت في الأشكال الكثيرة لبني الإنسان، وهذا هو العبد الكامل الجامع الذي قال الله فيه "ادخلي في عبدي" (حسب الخط اللفظ بالمفرد، وليس "عبادي" التي هي قراءة لها). وقال الله "لقد خلقنا الإنسان". فالإنسان له وجود من حيث هو عام في العالم الأعلى، كما أن القرءان له وجود في مرتبته العالية "إنه لفي أم الكتاب لدينا لعلي حكيم" وهو جامع لكل نور تفرّق في الكتب المشخّصة الكثيرة، ثم القرءان نفسه تشخّص تشخّصاً كلّياً جمعياً في التنزيل الخاص

على محمد صلى الله عليه وسلم، ثم هذا القرءان المتشخّص اجتمع في سورة الفاتحة. فالعام من حيث هو عام له حضرة علوية جامعة، والعام من حيث هو خاص له حضرات سفلية متشتتة. وهو موجود حقيقي في الحضرتين. فإن قلت: ألا يطعن هذا في استدلال الشيخ؟ قلنا: كلّا. لأن ما ينكره الشيخ هو كون الحقيقة الواجبة لذاتها محصورة في قيد العموم، وهذا باطل قطعاً. لأنها لو كانت محصورة في قيد العموم فهذا يعني أنها منفصلة عن القيود الخاصّة من كل وجه أو من بعض الأوجه وهو حدّ لها والحدّ باطل. فالمحدود بالعموم كالمحدود بالخصوص، كلاهما محدود. فالمعنى الذي أراده الشيخ صادق، واستدلاله مناسب للفلاسفة والكتاب موضوع كأصل لهم، وكما أنه قد ينجرّ بعض الناس إلى الجنّة بالسلاسل كذلك قد يدخل بعض الناس في بداية معارف التوحيد الحقيقي بما هو باطل.

القيد الثاني: الخصوص العدمي. قال الشيخ أن الحقيقة {غير مأخوذة بقيد مخصص من القيود الاعتبارية العدمية}. برهانه {لما مرّ} أي في المطالب السابقة. بيانه: العدم لا يقيّد الوجود، والاعتبار الوهمي لا يقيّد الوجود الحقيقي، والموجود الخاص لا يُعقَل إلا بالوجود والوجود مطلق حقيقي حين تتأمل ذاته.

القيد الثالث: الخصوص الوجودي. قال {ولا بقيد مخصص من القيود الوجودية}. برهانه ينقسم إلى احتمالين. لأن القيد الوجودي يحتمل أن يكون أحد اثنين، ففصل الشيخ بينهما واستدل على كل احتمال على حدة، إذ القيد الوجودي إما أن يكون كالصورة التي يتركب منها الشئ، وإما أن يكون كالعرض بالنسبة للجوهر.

أ-الاحتمال الأول لو كان القيد كالصورة. الرد عليه {لو كان كالصورة بالنسبة لها، لتركّب الواجب لذاته من جزئين أو أجزاء مختلفة، هذا مُحال}. الشئ الذي له صورة، يدل على ثنائية أو تعددية فيه، كصورة الجسم مثلًا. فلو كانت حقيقة الواجب شئ، وصورته شئ آخر، فهذا يدل على وجود نوع من الفصل واحتمالية المغايرة بين ذاته وصورته، وحينها يرد إشكال معرفة ما هو الفاصل بين ذاته وصورته؟ لو قلنا أن الفاصل هو ذاته، لما كان فاصلًا. ولو قلنا أنه صورته أيضاً لما كان فاصلًا إذ سيبقى الإشكال قائما عن الفاصل بين الذات والصورة. ولذلك {هذا مُحال} ولم يفصّل الشيخ لأن مجرّد تصوّر المسألة يبطل معقوليتها.

ب-الاحتمال الآخر لو كان القيد كالعرض. الرد عليه {ولو كان كالأمر العرضي بالنسبة إليها، فلا يكون لازماً لنفس طبيعتها، وإلا لاستحال أن يكون قيداً مخصصاً، وحينئذ افتقرت الحقيقة الواجبة في وجوبها الذاتي إلى غيرها المباين لها، لامتناع وقوع التسلسل في الأمور المترتبة الواقعة بين طرفين حاصرين}. العرض لا يقوم إلا بالجوهر، مثل اللون بالجسم. فلو كان للحق عرض خاص، فإما أن يكون لازماً لنفس طبيعتها أو لا. لو كان لازماً لنفس طبيعتها فهو ليس عرضاً لها بل هو عين طبيعتها. ولو لم يكن لازماً لطبيعتها فحينها تكون الحقيقة مفتقرة إلى غيرها وقد عرفنا أنها واجبة لذاتها أي غنية غير فقيرة. ثم هذا العرض ما مصدر وجوده؟ إن قلنا أنه قائم بنفسه، لم يصر عرضاً إذ العرض هو ما لا يقوم بنفسه. وإن قلنا أنه غير قائم بنفسه، فهو قائم بغيره، وهذا الغير هل هو الحق أم شئ آخر؟ إن قلنا أنه الحق، فهل هو لازم طبيعة الحق أم لا؟ ويرجع التقسيم الأول المبطل لكلاهما. وإن قلنا أنه كان قائماً بغير الحق ثم انتقل إلى الحق، فحينها نسأل عن ذلك الغير، وتبدأ سلسلة من الافتراضات

المستحيلة، فضلًا عن أن الوجود لا يكون أن يتسلسل إلى غير نهاية إن كانت كل حلقات السلسلة موجودات مقيّدة ومحدودة.

أقول يوجد استدلال أيسر وأقرب لنفي القيود الوجودية عن الحق تعالى وهو هذا: لو قلنا بأن الحق تعالى هو أ وليس ب، مع اعترافنا بأن ب موجود أو شئ أو مفهوم له حقيقة وجودية ما أيا كانت درجتها واعتباريها ومستواها، فهذا يعني أن الحق تعالى محدود في (أ) دون (ب)، بالتالي يكون (ب) موجوداً مستقلاًّ عن الحق سبحانه وهو محدود منفصل عنه أيا كان معنى الفصل والبينونة بينهما، وهذا ينسف الإحاطة الذاتية الثابتة للحقيقة الواجبة لذاتها.

بعبارة أخرى: حين نتأمل في الحق سبحانه، نجد أنه لا يمكن اعتباره أي موجود من الموجودات المقيدة، سواء كانت ذهنية أم خارجية، إثباتية أم عدمية. لأن كل واحد من هذه إن كان موجوداً، وقيّدنا الحق فيه، فحينها لن نستطيع فهم وتفسير سبب وجود بقية الموجودات أيا كانت رتبتها وطبيعتها وكيفيتها. فالحق سبحانه إما فوق كل شئ وهو متجلّ في كل شئ، وإما هو ليس بشئ، لا يوجد احتمال آخر. وحيث أننا نجد الأشياء، وكل شئ من هذه الأشياء محدود في ماهيته، ووجداننا يرفض ولا يعقل فهم أشياء متكثّرة بغير عين وجودية مطلقة هي أساس كل شئ وهي حقيقة كل شئ. فالموجودات مجموعة من الفقراء تشهد الغنى، فتعلم يقينا أن الغنى ليس من خزائنها الفارغة فلابد أن يكون غناها من خزانة فوق خزائن الجميع وكل ما يجده الفقير من مال هو من تلك الخزانة. "وما بكم من نعمة فمن الله".

(المطلب الثامن)